

En este número:

ARTÍCULOS

Luis García Valiña

Democráticamente equivocados:
ignorancia del votante, epistocracia y experimentalismo democrático

Vitor Leandro Kaizer

O problema da restituição em Tomás de Aquino



DOSSIER LEIBNIZ

Parte I: Creación, orden y mundo

Oscar M. Esquisabel

Presentación

Maximiliano Escobar Viré

Alumbrando el principio de lo mejor:
derecho natural, necesidad moral y justicia divina en el joven
Leibniz (1663-1671)

Rodolfo Fazio

Leibniz sobre el progreso del mundo:
unidad, perfección y libertad

María Griselda Gaiada

La “ética de lo mejor” en Leibniz:
¿qué significa presumir la voluntad de Dios para actuar?

Mario A. Narváez

La teoría de la definición en Leibniz, Spinoza y Tschirnhaus

Federico Raffo Quintana

Sobre compendios y ficciones en el pensamiento juvenil de Leibniz



CRÓNICAS

Javier Legris

Ignacio Angelelli (1933-2019)



CIF CENTRO DE
INVESTIGACIONES
FILOSÓFICAS

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 46 | N°1 | Otoño 2020

REVISTA
LATINOAMERICANA
de FILOSOFÍA

Centro de
Investigaciones
Filosóficas
-
Buenos Aires
-
Argentina

Vol. 46
N°1
Otoño 2020

ISSN 0325-0725



**REVISTA
LATINOAMERICANA
de FILOSOFÍA**

Vol. 46

N°1

Otoño 2020

—

COMITÉ EDITORIAL

Rosa Belvedresi | UNLP | CONICET
Alejandro Cassini | UBA | CONICET
Silvana Di Camillo | UBA | UNLP
Oscar Esquisabel | UNLP | CONICET
Mariano Garreta Leclercq | UBA | CONICET
Ricardo Ibarlucía | UNSAM | CONICET
Julio Montero | UBA | CONICET
Gabriela Müller | UBA

Secretario de redacción: **Juan M. Melone** | UBA | CONICET
Bibliográficas: **Adrián Ratto** | UBA | CONICET

CONSULTORES ACADÉMICOS

Fernando Bahr | María Julia Bertomeu | Marcelo Boeri | Mario Bunge
Mario Caimi | Edgardo Castro | Carla Cordua | Eleonora Cresto | Claudia D'Amico
Ernesto Garzón Valdés | Jorge E. Gracia | Leiser Madanes | Carlos Ulises Moulines
Eleonora Orlando | Pablo Pavesi | Carlos Pereda | Mario Presas
María Isabel Santa Cruz | Plínio Junqueira Smith | Ernesto Sosa | Carlos Thiebaut
Roberto Torretti | Margarita Valdés

La *Revista Latinoamericana de Filosofía* aspira a que en ella colaboren todos aquellos estudiosos que quieran exponer ante sus colegas y el público en general el resultado de sus investigaciones dentro del ámbito de temas relacionados con la filosofía. Quiere ser, por lo pronto, una publicación abierta a todas las corrientes, ideas y tendencias filosóficas; su única condición previa es la de que los conceptos sean elaborados con rigor y expresados mediante una argumentación racional, esto es, que apele a la razón como última instancia universalmente válida. Tanto como las tesis expuestas, interesan, pues, las razones que las sustentan. La *Revista Latinoamericana de Filosofía* da la bienvenida a toda colaboración que admita este punto de partida general.

rlf@retina.ar

La *Revista Latinoamericana de Filosofía* es una revista de acceso abierto que se encuentra indexada en las siguientes bases de datos: *EBSCO*, *Latindex* (Catálogo), *Repertoire bibliographique de la philosophie*, *SciELO* (Argentina), *The Philosopher's Index*. Se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Director Responsable: Edgardo Castro, Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, propietario de la publicación. Domicilio Legal: Miñones 2073, C1428ATE, Buenos Aires. Copyright: Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11.723.

ISSN 0325-0725

Diseño de cubierta e interiores: Verónica Grandjean
Corrección y armado: Marina Pérez

Otoño 2020

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

—

SUMARIO

—

ARTÍCULOS

LUIS GARCÍA VALIÑA

Democráticamente equivocados: ignorancia del votante, epistocracia y experimentalismo democrático _ 7

VITOR LEANDRO KAIZER

O problema da restituição em Tomás de Aquino _ 31

DOSSIER LEIBNIZ

Parte I: Creación, orden y mundo

OSCAR M. ESQUISABEL

Presentación _ 45

MAXIMILIANO ESCOBAR VIRÉ

Alumbrando el principio de lo mejor: derecho natural, necesidad moral y justicia divina en el joven Leibniz (1663-1671) _ 47

RODOLFO FAZIO

Leibniz sobre el progreso del mundo: unidad, perfección y libertad _ 69

MARÍA GRISELDA GAIADA

La “ética de lo mejor” en Leibniz: ¿qué significa presumir la voluntad de Dios para actuar? _ 91

MARIO A. NARVÁEZ

La teoría de la definición en Leibniz, Spinoza y Tschirnhaus _ 109

FEDERICO RAFFO QUINTANA

Sobre compendios y ficciones en el pensamiento juvenil de Leibniz _ 131

CRÓNICAS

JAVIER LEGRIS

Ignacio Angelelli (1933-2019) _ 151

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

ANGELA POTOCHNIK

Idealization and the Aims of Science (S. A. Diaz Biglia) _ 157

ÁLVARO VALLEJO CAMPOS

Adonde nos lleve el logos: para leer la *República* de Platón (A. J. Fernández Palazzo) _ 161

CONCHA ROLDÁN, DANIEL BRAUER, JOHANNES ROHBECK (eds.)

Philosophy of Globalization (M. Escalante) _ 164

MICHEL FOUCAULT

Historia de la sexualidad 4: las confesiones de la carne (L. D. Fernández) _ 167

—

COLABORADORES

LUIS L. GARCÍAVALIÑA es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, donde realiza tareas de investigación y docencia. Sus intereses académicos incluyen la teoría de la democracia, la psicología moral y la tradición del pragmatismo norteamericano. luisgarciavalina@gmail.com

VITOR LEANDRO KAIZER es licenciado en Música por el Instituto Superior de Educação Ivoti (ISEI) y actualmente cursa una maestría en Filosofía en la Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Asimismo, se desempeña como profesor regular del municipio de Estância Velha, Rio Grande do Sul (Brasil). vlkaizer@hotmail.com

MAXIMILIANO ESCOBARVIRÉ es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Es profesor de Historia de la Filosofía Moderna en la Facultad de Filosofía y Letras de esa misma universidad y profesor en la Universidad Nacional de Quilmes, donde ha dictado cursos de Lógica, Filosofía e Introducción al Conocimiento en Ciencias Sociales. También es profesor de Introducción al Pensamiento Científico en el Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires. Se dedica a la filosofía moderna, en especial a la filosofía de G.W. Leibniz. Es miembro de la Red Iberoamericana Leibniz. Ha publicado trabajos sobre la filosofía de Leibniz en libros y revistas científicas arbitradas. m_escobarvire@yahoo.com

I 5

RODOLFO FAZIO es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y profesor de Historia de la Filosofía Moderna en la misma institución. Su principal área de investigación es la filosofía del siglo XVII; en especial, estudia temas de filosofía natural y metafísica en Leibniz. Ha sido becario de la Universidad de Buenos Aires, del CONICET y del DAAD en el Leibniz-Forschungsstelle de la Universidad de Münster. Actualmente se desempeña como becario postdoctoral del FONDECYT en la Universidad de La Frontera. rodolfofazio@gmail.com

GRISELDA GAIADA es doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente, es investigadora del Institut du Pluralisme Religieux et de l'Athéisme (Maison des Sciences de l'Homme Ange Guépin, Francia). En 2016, su tesis de doctorado (*Deo volente*, Comares, 2015) fue galardonada con el "VGH-Preis für hervorragende Leibniz-Dissertationen", organizado por la Leibniz Universität Hannover y la Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft. Sus investigaciones actuales se centran en la metafísica y la lógica modal de Leibniz. Desde 2017, forma parte del directorio de la Société d'études leibniziennes de langue française. griseldagaiada@yahoo.com.ar

MARIO ANDRÉS NARVÁEZ es doctor en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur. Fue becario doctoral del CONICET. Sus temas de investigación giran en torno a la metodología, la epistemología y la metafísica en la filosofía racionalista moderna, particularmente la filosofía de Spinoza, Leibniz y Tschirnhaus. Además, se desempeña como Profesor Adjunto en las asignaturas Filosofía, Epistemología y Problemas Filosóficos Contemporáneos en la Facultad de Ciencias Humanas de la UNLPam. narvaezmario2003@hotmail.com

FEDERICO RAFFO QUINTANA es doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Su ámbito principal de investigación es la concepción del infinito de Leibniz, en especial en el contexto de sus exámenes sobre el problema de la composición del continuo y de su desarrollo en cuestiones de matemática infinita, temas sobre los que ha publicado libros y artículos especializados. federq@gmail.com

Democráticamente equivocados: ignorancia del votante, epistocracia y experimentalismo democrático

LUIS GARCÍA VALIÑA
Universidad de Buenos Aires

DOI: 10.36446/rlf2020195

17

Resumen: La ignorancia y la irracionalidad del ciudadano democrático promedio ha preocupado a los teóricos desde la época de Sócrates. Recientemente, y a la luz de la evidencia surgida de la investigación empírica, una nueva oleada de pensamiento epistocrático ha comenzado a emerger. En este trabajo se analizan algunas de las posiciones centrales de los “nuevos epistócratas” para afirmar que, aunque atendibles, dichas posiciones fallan en considerar los fenómenos mencionados en su dimensión sistémica y social y por ello sus propuestas de innovación institucional resultan desencaminadas. En segundo lugar, se sostiene que una orientación tal permitiría apreciar el concepto de aprendizaje como central para evaluar la capacidad epistémica de un sistema deliberativo. Por último, se ofrecen algunos ejemplos acerca de programas de investigación y diseños institucionales que podrían satisfacer el criterio de capacidad epistémica como aprendizaje.

Palabras clave: democracia, epistocracia, experimentalismo.

***Democratically Wrong:
Voter Ignorance, Epistocracy and
Democratic Experimentalism***

Abstract: The ignorance and irrationality of the average democratic citizen has preoccupied theorists since the time of Socrates. In recent times, and in light of solid evidence emerging from empirical research, a new wave of epistocratic thinking has begun to emerge. In this work some of the central positions of the “new epistocrats” are analyzed to affirm that, although attendable, these positions fail to consider the aforementioned phenomena in their systemic and social dimension and therefore their proposals of institutional innovation are misguided. Secondly, it is argued that such an orientation would make it possible to appreciate the concept of learning as central to assessing the epistemic capacity of a deliberative system. Finally, some examples are offered of the kind of research programs and institutional designs that could satisfy the criterion of epistemic capacity as learning.

8 |

Key-words: democracy, epistocracy, experimentalism.

Probablemente la valoración más conocida sobre la democracia sea aquella popularmente atribuida a Winston Churchill, la cual afirma que la democracia es el peor sistema posible, con excepción de todos los demás. El relativamente reciente resurgimiento de variedades epistocráticas de pensamiento político refleja un intento de encarar frontalmente los conocidos males de la democracia al mismo tiempo que pone en el centro de la discusión la pregunta implícita en la frase de Churchill: sabemos que la democracia es mala, pero ¿cuáles son las opciones?

El pensamiento epistocrático no es ni novedoso ni particularmente homogéneo. La democracia ha sido repudiada desde la época de Platón, como un sistema que empodera a los ignorantes y los irracionales. También ha sido deplorada, más contemporáneamente y por motivos distintos, por movimientos de diversa índole como el nazismo y el bolchevismo. Más allá de que estas críticas han tenido sus aspectos interesantes, lo cierto es que han podido ser desestimadas con relativa facilidad mediante el simple expediente de rechazar de plano la concepción general de la sociedad y los individuos sobre la cual se apoyaban. Es decir, las posiciones críticas a la democracia han sido en el pasado fundamentalmente externas al liberalismo. Las variedades

más contemporáneas del pensamiento epistocrático son acaso más pertinentes y preocupantes por cuanto no reniegan de la base liberal –en sentido amplio– sobre la que se sustentan las distintas justificaciones de la democracia –es decir, alguna concepción sobre el valor de la autonomía humana, la cual implica a su vez un cierto conjunto de derechos individuales considerados básicos, etc.–. Más aún, parten desde esta perspectiva para sostener que, especialmente desde el punto de vista de los estados de cosas valiosos que cualquier sistema democrático debería buscar alcanzar –o preservar–, algo huele mal en democracia.¹

En este trabajo voy a tomar como punto de partida algunas posiciones epistocráticas recientes. Mi propósito no es tanto considerar detenidamente los aspectos propositivos concretos de las distintas propuestas –aunque tomaré como ejemplos algunas propuestas de Jason Brennan (2016) e Ilya Somin (2013)– sino tirar un poco de la cuerda para ver qué se puede desenterrar. Más concretamente, pienso argumentar que los epistócratas elitistas² como Brennan y Somin están en lo correcto cuando afirman que una dimensión de la legitimidad política es la capacidad del sistema político de generar resultados correctos –lo que sea que “resultado correcto” signifique en este contexto–, pero creo que acompañan este reconocimiento con una comprensión incorrecta de la relación entre los sujetos individuales y el sistema epistémico general. En este sentido, consideran que el punto de vista apropiado para evaluar la capacidad epistémica de la democracia es *individual* y así se comprometen con una tesis epistemológica de corte *individualista*. El problema con la adopción de un punto de vista semejante es que conduce a los epistócratas elitistas a ofrecer recomendaciones normativas e institucionales equivocadas. Por este motivo, pienso que este supuesto individualista resulta inapropiado para evaluar la capacidad epistémica de la democracia y debe ser reemplazado por una concepción sistémica³, *social* del conocimiento. Cuando hacemos esto, podemos apreciar con mayor precisión las relaciones existentes entre los individuos (ciudadanos) y el ecosistema

19

¹ De hecho, Jason Brennan, uno de los autores que tomaré como ejemplo de pensamiento epistocrático, se ha considerado a sí mismo un “*bleeding heart libertarian*” y pertenece, junto a su colega Ilya Somin –a quien también tomaré como ejemplo– al Instituto Cato, reconocido *think tank* libertario.

² Voy a emplear el calificativo de *elitista*, como es usual, para diferenciar a esta variedad epistocrática de otra, democrática, que de hecho resulta compatible con la posición que defiendo aquí. Para ejemplos de epistócratas no elitistas véase Nino 1997, Cap 5; Dewey 1927 y más recientemente Landemore 2013.

³ Para el giro sistémico en la democracia deliberativa véase Parkinson y Mansbridge 2012 (eds.) y Owen y Smith 2015.

epistémico general (las distintas instituciones y organizaciones sociales en general) que canalizan, contribuyen y marcan los límites de la producción social de conocimiento. Una vez que removemos el prejuicio individualista, quedamos en mejor posición para evaluar las posibilidades de producción de conocimiento que tiene la democracia y orientar mejor la búsqueda de respuestas institucionales. Sostengo, adicionalmente, que la mejor manera de entender este potencial reside en pensarlo en términos de *aprendizaje*.

El trabajo va a estar organizado de la siguiente manera. En la primera parte, voy a introducir brevemente la crítica de los epistócratas elitistas a la democracia, junto con algunas observaciones más o menos generales acerca de la legitimidad democrática y por qué la crítica epistocrática resulta relevante en primer lugar. En la segunda parte, intentaré exponer el supuesto epistemológico individualista que subyace a las concepciones epistocráticas elitistas. Sostengo además que no solo se trata de un punto de vista inadecuado para apreciar las capacidades epistémicas de la democracia, sino que los propios epistócratas elitistas deberían estar dispuestos a comprometerse con una versión sistémica, *social*, del mismo. El punto es que, con todo, comprometerse con una concepción social del conocimiento les impediría seguir siendo epistócratas *elitistas*, o al menos del modo en que lo son actualmente. En la última sección, proveo algunos ejemplos de cómo se ve tanto desde el punto de vista teórico como práctico una concepción de la democracia sin prejuicios epistemológicos individualistas.

10 |

1. Democracia versus epistocracia

Durante los últimos años, la teoría política contemporánea ha virado progresivamente desde las preocupaciones más abstractas y formales que caracterizaron a la “primera generación de demócratas deliberativos” hacia cuestiones de implementación y diseño institucional.⁴ Este intento de organizar la teoría adoptando lo que podríamos llamar un “punto de partida desde la experiencia”⁵, suele estar caracterizado por una consideración especial hacia los resultados de otras disciplinas más empíricamente orientadas, con la intención de evaluar cómo sus resultados pueden limitar o refinar nuestra comprensión del universo normativo relevante.

⁴ Para una buena reconstrucción del camino que ha seguido la democracia deliberativa véase Elstub 2010.

⁵ Tomo prestada la expresión de Gregory Pappas, aunque él la usa en un sentido más restringido para hacer referencia al método filosófico de John Dewey (véase Pappas 2008)

Una de las consecuencias de este giro empírico en la teoría de la democracia ha sido una suerte de desestabilización de la teoría por la vía de la experiencia. El aporte de las disciplinas empíricas no ha hecho sino volver a poner en valor una preocupación antigua: el comportamiento real de los ciudadanos en las democracias realmente existentes amenaza con volver inverosímiles aun los supuestos antropológicos menos demandantes sobre los que dichos conceptos se apoyan. El problema surge, especialmente, cuando observamos las prácticas sociales más característicamente asociadas a la democracia (típicamente el voto y la deliberación⁶). Los ciudadanos carecen de la instrucción mínima como para tomar decisiones reflexivas sobre los asuntos públicos, se comportan de maneras irracionales y caprichosas y sus juicios se encuentran determinados más por consideraciones “tribales” que por la cuidadosa ponderación de la evidencia.⁷ Dado que las personas tienden a comportarse de esta manera, darles el poder de decidir sobre cuestiones con consecuencias serias solo puede conducir a que se hagan daño a sí mismas y a los demás, incluyendo a otros ciudadanos que sí tratan de comportarse de manera equilibrada y reflexiva al considerar las cuestiones públicas, o así reza (uno de los) argumentos.⁸ En vista de este escenario, resulta muy tentador unirse al bando de Platón y sus modernos continuadores epistócratas. La crítica del elitismo epistocrático a la democracia resulta significativa porque parece apuntar al corazón de la teoría de la democracia moderna, al menos en su dimensión normativa: su concepción de la legitimidad.

I 11

La discusión en torno a la legitimidad democrática ha adquirido un volumen y una profundidad considerables, y no podremos explorarla en detalle.⁹ Lo que resulta de interés para nuestros propósitos es, en esencia, que resulta posible pensar en la legitimidad de un procedimiento de toma de decisiones públicas al menos con respecto a dos dimensiones distintas, opuestas y a veces antagónicas. Por un lado, la que podemos llamar su dimensión

⁶ El segundo elemento, por supuesto, solo forma parte de las llamadas concepciones deliberativas de la democracia, pero su inclusión como un elemento básico simplemente asume que la Democracia Deliberativa es uno de los ideales democráticos más influyentes y sofisticados disponibles.

⁷ Para la noción de “tribalismo”, además de para una revisión muy pormenorizada de los “males de la democracia” véase Achen y Bartels 2016.

⁸ Este es el argumento de Jason Brennan. La idea es que cuando una decisión es adoptada por una mayoría ignorante e irracional, se viola el derecho de las personas a que las decisiones que las afectan profundamente sean realizadas por personas competentes de manera competente. Véase especialmente Brennan 2016, Cap 6.

⁹ Para una revisión temprana muy influyente, véase Bohman 1998. Para una presentación más reciente, Peter 2009. También, véase nota 22.

procedimental hace referencia a la idea de que el procedimiento mismo puede preservar algunas propiedades normativamente atractivas, como por ejemplo la de preservar la igualdad de estatus de los participantes (ciudadanos), al hacer que todos los votos cuenten por igual, o que tengan un derecho igual a expresarse, etc.

Sin embargo, más allá de las cualidades morales que el procedimiento democrático puede preservar y que le confieren valor intrínseco, es también posible afirmar que los resultados *importan*. Es decir, la legitimidad de la democracia puede no evaluarse únicamente en función de su legitimidad procedimental o “de origen” sino también en conexión con su capacidad de generar resultados correctos desde un punto de vista independiente del proceso mismo.¹⁰ Como es obvio, los epistócratas se encuentran comprometidos con una concepción epistémica de la legitimidad política. Creo además que estarían en principio dispuestos a aceptar esta tesis débil, dado que algunos de ellos se comprometen incluso con la tesis bastante más fuerte de que lo único que importa son los resultados.¹¹ Si resultase que los resultados son lo *único* que importa, entonces los epistócratas elitistas tendrán aun mayores razones para apoyar el punto que trato de avanzar en este trabajo, pero no es necesario comprometerse con una tesis tan fuerte.

12 | Ahora bien, si estamos dispuestos a reconocer que la capacidad de hallar la respuesta correcta a ciertos problemas es importante para la legitimidad de la democracia, la discusión reciente en el marco de la teoría no ideal arroja una imagen bastante sombría acerca de las capacidades de las democracias de satisfacer condiciones mínimas de funcionamiento normativamente aceptable. En este sentido, la evidencia empírica parece ser abrumadora: los ciudadanos carecen de las competencias cognitivas mínimas para tomar decisiones racionales acerca de prácticamente ninguna cuestión. Esta idea surge de considerar dos fenómenos distintos, cuya combinación supone

¹⁰ Por ejemplo: “La democracia deliberativa está justificada, y por consiguiente las decisiones realizadas mediante un procedimiento deliberativo son legítimas, porque los procedimientos democráticos deliberativos tienen mayor valor epistémico que otras alternativas democráticas. Y esto significa que las decisiones hechas mediante ese procedimiento tienden a ser más correctas en general—donde la corrección debe ser un estándar de corrección intersubjetivamente válido e independiente del procedimiento— que las decisiones adoptadas por otros procedimientos democráticos” (Martí 2006: 33).

¹¹ “El valor de la democracia es puramente instrumental; la única razón para favorecer a la democracia sobre cualquier otro sistema político es que es más efectiva en producir resultados justos, de acuerdo a un estándar de justicia independiente del procedimiento. La democracia no es más que un martillo. Si podemos encontrar un martillo mejor, deberíamos usarlo”. (Brennan 2016: 11).

una complicación para una concepción de la legitimidad democrática que, como vimos, hace reposar el criterio de legitimidad en consideraciones netamente epistémicas.¹²

El primer fenómeno a considerar es la llamada ignorancia del votante. Existe un amplio consenso entre economistas y psicólogos políticos en que el ciudadano promedio desconoce información fáctica básica que resulta imprescindible para hacer una elección aproximadamente informada y justificada sobre prácticamente cualquier cuestión concerniente a la política. Los ciudadanos carecen de conocimiento acerca de economía básica, las leyes del país en el que viven, las instituciones y sus competencias, etc.

El segundo fenómeno no concierne a la adquisición de conocimiento, sino a su evaluación. En este caso, los ciudadanos típicamente fallan en evaluar la información de manera imparcial, libre de sesgos y ponderando equilibradamente la información. Más bien lo contrario es la norma. La prevalencia de numerosos sesgos cognitivos en nuestra conducta epistémica, la necesidad de volver coherente la nueva información con la que ya poseemos, la influencia de las emociones, etc., vuelven casi imposible para nosotros formarnos una concepción no partisana de prácticamente ninguna cosa.

El punto, sin embargo, es que resulta difícil pensar que ambos fenómenos —la ignorancia del votante y la irracionalidad— son aislados o pasajeros. Todo indica que el problema surge porque el ciudadano promedio carece de incentivos para adquirir información política o proceder a un análisis imparcial de las cuestiones en juego. Es lo que ha sido denominado “irracionalidad racional”, concepto desarrollado a partir del trabajo muy influyente de Anthony Downs hace más de cincuenta años. Básicamente, los ciudadanos exhiben el tipo de insuficiencias descritas porque su incidencia en el resultado de una elección es infinitesimal. Considerando este hecho, carecen casi completamente de incentivos como para intentar evadir sus limitaciones informacionales y cognitivas. Como sostiene Downs: “es irracional estar políticamente bien informado porque los bajos retornos de la información simplemente no justifican su costo en tiempo y recursos” (Downs 1957: 259).

Más aún, estos rasgos pueden estar conectados con otro fenómeno igualmente preocupante. Christopher Achen y Larry Bartels (2016) han argumentado convincentemente que los ciudadanos encuentran la motivación fundamental para sus elecciones políticas no en la evaluación racional de la información disponible sino en su identidad social. Es decir, sus preferencias políticas no están informadas por su ideología o por las razones a favor o en

I 13

¹² Seguiré en este apartado los trabajos de Brennan 2016; Somin 2013 y Achen y Bartels 2016 que condensan de manera adecuada el enorme cuerpo de evidencia disponible.

contra de una determinada dirección, sino por las preferencias que predominan en el grupo social con el que los votantes se identifican. Esto sugiere que incluso el modelo psicológico que subyace a las concepciones deliberativas de la democracia –o a cualquier concepción acerca de la democracia que tienda a verla como un proceso siquiera remotamente racional– estuvo desencaminado desde el principio. La democracia carecería entonces completamente de propiedades epistémicas, y solo tendería a producir mejores resultados que sistemas rivales porque estos son informacionalmente aún peores. Como sostiene Brennan, quizá la democracia funciona no por sus virtudes, sino a pesar de ellas.

En cualquier caso, lo que hacen estas consideraciones es poner bajo serias sospechas la idea de que el proceso de toma de decisiones democráticas tiene alguna conexión siquiera remota con un medio adecuado para resolver de manera racional los problemas. Frente a esta situación, la tarea más urgente consistiría en evaluar las alternativas. En este sentido, diversos autores han propuesto diferentes reformas más o menos radicales. Brennan enumera y discute diferentes mecanismos para reducir las consecuencias perniciosas de la ignorancia y la irracionalidad de los votantes. Todas ellas implican en mayor o menor medida una modificación de la regla democrática. Por ejemplo, una alternativa consiste en la introducción de un veto epistocrático.¹³ Básicamente, del mismo modo en que un Tribunal Constitucional puede impedir la aplicación de ciertas leyes o decisiones del Ejecutivo sobre la base de que viola alguna norma constitucional, un cuerpo epistocrático podría impedir la aplicación de una decisión irracional o evidentemente incorrecta generada por el voto mayoritario o los cuerpos legislativos. Se trata de una alternativa que se encuentra en tensión con la regla democrática, pero no mucho más que otras restricciones actualmente aceptadas para el proceso democrático –ciertos criterios de edad y competencias cognitivas, por caso; o, como mencioné antes, algún control judicial sobre la constitucionalidad de los actos–. Lo que hace verdaderamente el veto epistocrático no es quitar derechos a las personas, sino limitar su *poder de daño*, o al menos así afirma el argumento.

En una dirección diferente, Ilya Somin (2016) ha argumentado que la estructura de incentivos que conducen a la ignorancia del votante puede ser alterada mediante la limitación de las competencias del Estado y la descentralización. En primer lugar, la idea es que las personas podrían decidir mejor si tuviesen menos cosas sobre las cuales hacerlo. Es decir, mientras menos fueran las áreas de decisión del Estado, menos información sería necesario procesar

¹³ Para una enumeración de distintas reformas institucionales en sentido epistocrático véase Brennan 2016, cap. 8.

para tomar una decisión informada. Por otro lado, si el argumento de Downs es correcto, las personas no van a interesarse por mejorar sus competencias políticas a menos que esas competencias puedan hacer una diferencia práctica. En este sentido, Somin sostiene que la posibilidad de “votar con los pies” es lo más parecido a esa posibilidad. Es decir, si las personas pudiesen elegir el esquema legal en el que desean vivir, entonces tendrían más incentivos para informarse acerca de las características de ese sistema y cómo se diferencia de otros. Por ejemplo, si el esquema impositivo aplicable variase entre distintos estados federales, entonces es posible suponer que quienes estén interesados en montar una empresa tendrían más incentivos para conocer cuáles impuestos se aplican en cada estado. Votar con los pies puede ser más difícil en algunos casos que en otros, pero la idea general parece plausible:

El federalismo permite que los ciudadanos “voten con sus pies”, y quienes votan con los pies tienen incentivos más poderosos para tomar decisiones bien informadas que quienes lo hacen en las urnas. Lo mismo vale para los límites al poder del gobierno que permite a los ciudadanos votar con sus pies en el sector privado. Restringir el tamaño y la complejidad del gobierno puede aliviar aún más los problemas de ignorancia política reduciendo la demanda de conocimiento que se impone sobre los votantes (Somin 2016: 119).

I 15

Existen distintas líneas de respuesta al desafío epistocrático. Uno podría objetar que la ignorancia del votante no basta para justificar la conclusión epistocrática elitista de que la regla democrática debería ser alterada de alguna manera u otra, dado que, como máximo, lo que la evidencia empírica muestra es que los ciudadanos se encuentran crónicamente desinformados, no que son incapaces de formular juicios razonables si se les proporciona la información correcta.¹⁴ Otra posible respuesta podría consistir en afirmar que las ventajas que puede conllevar la introducción de diversidad cognitiva –incluso bajo la forma de creencias falsas– podría contrarrestar los efectos negativos de la ignorancia del votante.¹⁵ Más aún, la idea misma de que introducir modificaciones institucionales podría resultar políticamente factible es cuestionable. Como señala Cristina Lafont, la idea de que un atajo “expertocrático” podría funcionar depende del supuesto de que los ciudadanos van a permanecer pasivos mientras otros toman las decisiones por ellos. Sin embargo, cualquiera que haya prestado atención a las enormes

¹⁴ Ver, por ejemplo, Talisse 2004. El ejemplo práctico más obvio surge del trabajo que James Fishkin ha realizado durante años con encuestas deliberativas. Véase, por ejemplo, Fishkin 2009.

¹⁵ Por ejemplo, Landemore 2013.

dificultades implicadas en cualquier intento de alterar la cultura o la opinión pública podrá darse cuenta de que las personas no cambian de opinión fácilmente —muchos menos para adherir a un juicio hecho por otros¹⁶—. Mi estrategia será un tanto diferente, aunque con conexiones más o menos obvias con otras respuestas. En resumen, el diagnóstico que hacen los epistócratas luce plausible: la ignorancia e irracionalidad del votante y el sesgo identitario en el proceso de adquisición de creencias suponen un problema para las defensas epistémicas de la democracia. La pregunta, sin embargo, es si nos estamos enfocando en la cuestión correcta.

Creo que la respuesta es parcialmente negativa. Es verdad que los problemas explorados más arriba son serios, pero creo que las respuestas ofrecidas por los epistócratas elitistas —al menos las respuestas que pudimos revisar— son parciales y *enmarcan* la cuestión de una forma tal que bloquea la investigación de las estrategias que podrían atacar el problema de fondo. Pretendo explorar el punto en el siguiente apartado, pero la idea básica es como sigue. Los epistócratas elitistas se comprometen —correctamente, a mi juicio— con la idea de que un modo de toma de decisiones públicas debe poder ser evaluado, *al menos en parte*, por sus resultados. Esta es la tesis sobre la legitimidad epistémica *débil* que mencioné más arriba. Ahora bien, el problema es que anudan esta tesis epistémica débil con un supuesto discutible: que lo único que importa para evaluar la competencia epistémica es la cognición individual. Esta tesis *individualista epistemológica* los lleva a inferir incorrectamente, a partir de la evidencia acerca de la ignorancia del votante, consecuencias elitistas. Dado que se trata de un supuesto insostenible (como trataré de argumentar), la inferencia es incorrecta y el elitismo epistocrático es insostenible. Remover el supuesto individualista nos lleva a la cuestión de fondo, que consiste en averiguar cómo podemos crear organizaciones que puedan explotar el conocimiento disperso en la sociedad, al mismo tiempo que lo interpretamos para atacar los problemas serios que enfrentan las sociedades modernas. En otras palabras, ¿cómo podemos construir sociedades que *aprenden*?

16 |

¹⁶ “Pace las aspiraciones elitistas, el problema con el atajo propuesto es que, para la mayoría de las cuestiones políticas importantes, no existe un sentido relevante en el que la ciudadanía sea “pasiva” y pueda ser gobernada con éxito por otros. Tanto si los ciudadanos deben renunciar a su juicio político como si no, el hecho es que sus acciones están guiadas por sus propios juicios. Incluso si los ciudadanos carecen de conocimientos políticos sofisticados y no están interesados en el activismo político, sus intereses, puntos de vista, actitudes y orientaciones de valor —especialmente los de los grupos sociales poderosos— configuran de manera decisiva la cultura mayoritaria de su comunidad política. Esto a su vez determina cuán lejos puede llegar la comunidad con sus políticas, qué nivel de éxito puede lograr a través de medios políticos, el tipo de acciones políticas que se necesitan, etc.” (Lafont 2020: 85)

2. El aprendizaje como criterio para el diseño institucional

La evidencia empírica aportada por los epistócratas elitistas parece conducir a la idea de que el ciudadano democrático promedio carece de la competencia intelectual y emocional necesaria para satisfacer mínimamente los requisitos que permiten pensar en la democracia como reflejando el ideal de autogobierno. Esto es de por sí bastante discutible, como mencioné, aunque no recorreremos ese camino. De esa evidencia, los epistócratas que estamos considerando infieren consecuencias para el diseño institucional—un conjunto de propuestas de reforma, algunas de las cuales ya fueron revisadas a modo de ejemplo—. Lo que voy a tratar de discutir en este apartado no son tanto esas consecuencias institucionales en sí mismas, sino, por decirlo de alguna manera, el *tipo* de movimiento que pretende realizar el argumento. En otras palabras, voy a tratar de caracterizar la imagen del agente epistémico y del proceso de adquisición de creencias que tiene que ser correcta para que el argumento pueda despegar.

Los votantes parecen ser en su mayoría, como señala Brennan, “nacionalistas ignorantes, irracionales y mal informados”. Pero es curioso cómo este autor formula este juicio enfocándose exclusivamente en el aspecto de la cognición individual, sin explorar su conexión con el modo en el que la arquitectura epistémica podría estar jugando un papel crucial en “crear” ciudadanos así.¹⁷ Somin y Brennan hacen referencia explícita al trabajo de Downs al afirmar que los ciudadanos no tienen incentivos para comportarse racionalmente en su rol de agentes epistémicos, y la propuesta del primero, de hecho, apunta en la dirección correcta: las instituciones deberían ser reformadas para fomentar el uso colectivo de la inteligencia social. Sin embargo, permanece dentro del marco de un programa de minimización del riesgo, como reconoce explícitamente: “Un incremento en el conocimiento político es poco probable de ocurrir en un futuro cercano. Por consiguiente, el problema de la ignorancia política puede ser efectivamente abordado no mediante el incremento del voto sino tratando de reducir el impacto de la ignorancia” (Somin 2016: 4). Es comprensible. Si el paciente se está desangrando, lo más urgente es frenar la hemorragia y no recetarle medicamentos para dejar de fumar o un plan de dieta saludable.

Sin embargo, el problema radica en el punto de vista desde el cual se enfoca la cuestión. Si en vez de tomar a la ignorancia del votante en su valor

I 17

¹⁷ Tomo la idea de arquitectura epistémica del concepto de “arquitectura de la elección” introducido por Thaler y Sunstein en diversos trabajos para aplicarlo únicamente al proceso de adquisición de competencia epistémica. Véase Thaler y Sunstein 2008, Sunstein 2014.

nominal, adoptamos una perspectiva *sistémica*¹⁸ para concebir la generación y distribución de conocimiento en una organización determinada, vamos a pasar a considerarla en el contexto general de individuos interactuando en un ecosistema epistémico que tiene influencia directa en la capacidad de los agentes de incorporar y hacer uso inteligente de la información disponible. Es curioso que los autores que puse como ejemplo –Brennan, especialmente– releguen a un segundo plano la conexión entre la ignorancia del votante y el sistema social más general en el que actúan los individuos, considerando que es justamente una cierta estructura de incentivos lo que genera el problema en primer lugar. Es decir, el fallo sistémico genera el *problema* pero la *solución* no es sistémica. La solución, por el contrario, se limitaría a una estrategia de control de daños: retirar la competencia individual de una gran cantidad de áreas de la toma de decisiones, priorizar a los expertos, etc.

Uno podría preguntarse cuál es el motivo de esta asimetría entre el planteamiento del problema y las propuestas de solución. Lo que se encuentra en la base del problema, según creo, es una cierta concepción epistemológica de corte individualista. Una concepción de este tipo tiende a centrarse en los procesos cognitivos internos de los agentes, con independencia de lo que pueda ocurrir con los demás. Concentrarse en este tipo de cuestiones es por supuesto una tarea legítima de la epistemología. Sin embargo, es solo una parte de la historia. Como sostiene Alvin Goldman en su influyente *El conocimiento en un mundo social*: “dada la naturaleza profundamente colaborativa e interactiva de la búsqueda del conocimiento, especialmente en el mundo moderno, la epistemología individual necesita una contraparte social: la epistemología social” (Goldman 1999: 4). De modo que la epistemología social pretende integrar esta visión supuestamente individual y “cartesiana” del conocimiento dentro del conjunto más amplio de los “contextos institucionales e interpersonales dentro de los cuales se llevan a cabo la mayor parte de las empresas cognitivas”, bajo la premisa de que las interacciones sociales “al mismo tiempo mejoran y amenazan las perspectivas de conocimiento” (Goldman 1999: vii).

El punto es importante para nosotros porque si el problema está siendo entendido en el contexto de una epistemología individualista, cuando en realidad deberíamos estar pensándolo desde el punto de vista de la epistemología social, el enmarcado equivocado podría conducir –como de hecho conduce– a propuestas sesgadas o insuficientes. Como señala Goldman, al mismo tiempo que consideramos los procesos cognitivos individuales de manera aislada, debemos hacer el trabajo complementario de explorar los procesos de adqui-

¹⁸ Ver nota 3, *supra*.

sición de creencias en su dimensión social. Una vez que damos este paso —el paso desde la epistemología tradicional hacia la consideración de su dimensión social— podemos ver la ignorancia del votante y el resto de los problemas que hemos considerado en su verdadera dimensión, es decir, como manifestaciones de un fallo de diseño en el sistema epistémico social.

De hecho, y a modo de ejemplo, no adoptar un punto de vista sistémico para pensar el problema lleva a los críticos a olvidar el rol que tiene la división del trabajo en una sociedad compleja como la nuestra. La mayoría de las creencias en base a las que actuamos todos los días fueron elaboradas por otros. Como sostiene Thomas Christiano:

Es bien conocido que las personas son sorprendentemente ignorantes acerca de qué hay en su pasta de dientes, sus autos, sus arreglos financieros y en sus cuerpos... ¿significa esto que actúan sin información? No. Implica que actúan sobre la base de las creencias de otras personas y afirmaciones acerca de estos asuntos al mismo tiempo que no conocen o no entienden las bases de esas creencias (Christiano 2017).

Por otro lado, el análisis individualista también parece dejar de lado el hecho de que las personas interactúan con el sistema social a través de instituciones. Los partidos políticos constituyen instituciones que organizan la interacción de los ciudadanos con el resto de la sociedad, pero no solo ellos. Los sistemas de medios, las agencias públicas de distinto tipo, etc., proveen el marco en el cual los individuos toman decisiones y organizan expectativas. De modo que desde una perspectiva epistemológica social podemos tratar el diseño de la arquitectura epistémica como cualquier otro diseño y hacernos preguntas sobre su propósito, sus condiciones de operación óptima, etc. Es decir, podemos encarar un análisis funcional de distintos modos de organización social y cómo las relaciones entre los individuos y las instituciones que las conforman se encuentran en posición de adquirir y explotar el conocimiento disponible en su entorno. Se trata de un trabajo tanto analítico como empírico, que por cierto no voy a encarar ahora mismo.¹⁹ Sin embargo, sí voy a hacer algunas observaciones más bien generales.

I 19

¹⁹ Un ejemplo notable del tipo de análisis al que podría conducir el pasaje desde un enfoque individual a uno sistémico se encuentra representado por el trabajo de Miranda Fricker sobre injusticia epistémica. De acuerdo a ella, el problema en centrarse en un enfoque exclusivamente individual es que impide ver diferencias injustas de credibilidad y estatus epistémico entre los participantes de una práctica social en virtud de prejuicios identitarios de parte de los receptores de información. Véase Fricker 2007.

La primera de ellas es que podemos explicar la emergencia y estabilidad de las instituciones sociales por el modo en que resuelven algún problema de cooperación o coordinación.²⁰ Los filósofos políticos han planteado esto de maneras diversas. El contractualismo lo ha descrito en términos de un proceso de salida del estado de naturaleza, los realistas modernos como la tarea de “lograr la unidad a partir de una situación de diversidad social”,²¹ etc. En cualquier caso, las instituciones son respuestas a problemas concretos de coordinación que, de alguna manera, “funcionaron”. Es decir, un rasgo fundamental de las instituciones es su *orientación hacia la resolución de problemas*.

Ahora bien, como es obvio, que una estrategia de estabilización de una situación problemática –o en otras palabras, una respuesta a un problema que permite la continuación de la actividad– “funcione” no es lo mismo que lo haga de manera normativamente atractiva. De modo que además de explicar por qué una alternativa podría solucionar un problema, hay que encarar la tarea normativa y comparativa de dar razones por las que una cierta estrategia podría tener propiedades normativamente atractivas, de entre los candidatos factibles posibles.²² Esta idea acerca de que hay distintas estrategias que pueden implementarse y que cada una de ellas tiene consecuencias con propiedades normativas distintas conduce a la segunda idea acerca del *monitoreo* y la *reflexividad*. Es decir, la orientación a la resolución de problemas supone que somos capaces de monitorear las condiciones de operación óptimas de cada diseño, lo atractivo o no de sus consecuencias, etc. Tenemos, entonces, que poder monitorear las condiciones de funcionamiento de las instituciones entendidas como estrategias de resolución de problemas.

Por último, la comunicación de los resultados de las diferentes iniciativas de resolución de problemas es crucial. La difusión de los resultados de otros intentos de lidiar con problemas similares provee de una fuente de información vital para orientar la búsqueda de soluciones y el diseño de estrategias de intervención. De entre las distintas modalidades de comunicación, la deliberación tiene un papel central. Este ha sido un tópico recurrente en la teoría de la democracia contemporánea, de la mano, justamente, de la concepción deliberativa de la democracia.²³ La cuestión tiene sus propios

²⁰ Cfr. Surowiecki 2005 y Knight y Johnson 2011.

²¹ Stears 2007: 541

²² Sobre la diferencia entre las distintas tareas de la filosofía política véase Knight y Johnson 2011.

²³ El énfasis en la deliberación ha sido el eje central de la enorme literatura sobre democracia deliberativa surgida durante las últimas décadas. Véase, por ejemplo, Bohman y Rehg 1999; Elster 1998 y especialmente Habermas 1998.

problemas y aristas que no trataremos aquí. Solo diré que, en línea con el carácter sistémico de las prácticas productoras de conocimiento, el modo en el que los foros deliberativos sean diseñados tendrá un impacto decisivo en su funcionamiento. Como sostiene Christiano, “los investigadores parecen ver una cantidad apreciable de efectos positivos de la deliberación y *enfaticizan la sensibilidad de la calidad de la deliberación al contexto, recomendando que el diseño de las instituciones deliberativas tome esto en cuenta*” (Christiano 2017; las cursivas son mías).

Cuando estos tres rasgos se encuentran en operación, decimos que una organización *aprende*. La operación conjunta de estos tres elementos en un ciclo recursivo constituye un circuito de aprendizaje evolutivo (Ansell 2011). Este es el criterio que debería guiar la reforma política, por cuanto está implícito en la idea misma de la legitimidad instrumental que los propios epistócratas elitistas apoyan. Es decir, el criterio es descriptivo pero al mismo tiempo es normativo, dado que la capacidad de aprender es equivalente a la capacidad de resolver problemas, la cual es, a su vez, la única dimensión de la legitimidad política que estamos considerando en esta discusión (en tanto estamos siguiendo los criterios que los epistócratas aceptan). En otras palabras, si aceptamos que el único criterio de legitimidad aceptable es el criterio instrumentalista, nos comprometemos con la idea de que lo que hace valiosa a la democracia —o a cualquier organización social— es su capacidad de resolver problemas. Si aceptamos esto, entonces juzgamos a la democracia en base a sus capacidades de aprendizaje, determinados —al menos en principio, la lista precisa de rasgos importantes podría ser objeto de discusión— por los criterios de orientación a problemas, monitoreo y comunicación que describí.

I 21

Considerando este punto de vista, podemos ver que la propuesta de desregulación de Somin va en el sentido correcto. La desregulación habilita la diversidad de esquemas normativos y modos de organización diversos, sin los cuales los agentes carecen de incentivos para alterar sus condiciones cognitivas presentes. Como vimos, los ciudadanos pueden tener incentivos para adquirir conocimiento político si pueden acceder a distintas experiencias legislativas, formas de organización, etc. Sin embargo, dicha concepción falla en considerar el segundo rasgo esencial en un proceso de aprendizaje. Un sistema que aprende debe incluir un mecanismo de monitoreo. Las consecuencias de la implementación de distintos esquemas de coordinación deben poder ser recopiladas e interpretadas de maneras uniformes para que puedan servir para el aprendizaje incremental. Más aún, como ya dije, cada modelo de organización genera consecuencias normativamente interesantes solo bajo ciertas condiciones específicas. En el caso de los mercados, alternativa cuyas ventajas en términos de libertad de elección Somin explora con detalle, esas condiciones tienen que ver con algún grado de simetría entre los

participantes, por un lado, y ciertas condiciones institucionales de trasfondo que perfilan las expectativas de los participantes. Sin estas condiciones, la performance de los mercados –incluyendo un “mercado de instituciones”– puede funcionar de manera subóptima (Knight y Johnson 2011). Somin lo reconoce, al plantear la posibilidad de que una estructura federal descentralizada pueda encarar una “carrera hacia el fondo” (Somin 2013: 145). Lo que esto significa es que, en adición a un sistema descentralizado que fomente la variación y la experimentación, es necesario un mecanismo de segundo orden –nacional o transnacional– que coordine las distintas experiencias y corrija desviaciones demasiado importantes de las condiciones necesarias para un proceso de aprendizaje. Por ejemplo –y voy a decir algo más sobre esto más adelante– un sistema nacional o transnacional debería monitorear si las variaciones institucionales locales satisfacen criterios substantivos de justicia o respeto por los derechos básicos. Esto, nuevamente, parecería estar implícito en el planteo de Somin, aunque oscurecido por su estrategia de reducción de daños y su foco en el aspecto individual de la cognición.

En resumen, los problemas que encontramos en la conducta epistémica de los ciudadanos pueden ser vistos como consecuencias de fallos de diseño de un sistema epistémico, cuyos rasgos normativos y condiciones de funcionamiento óptimo solo pueden ser apropiadamente apreciados cuando pasamos a ver la cuestión del conocimiento en el marco de la “estructura epistémica básica”. De otra manera, la consideración de las limitaciones cognitivas en el plano individual nos deja no solo con una imagen sesgada de la situación, sino que indica respuestas incompletas o parciales. Tal fue el caso con la propuesta de descentralización, que contempla solo uno de los elementos centrales de un proceso de aprendizaje social, la variación. El aprendizaje incremental, como vimos, depende además de un proceso reflexivo que solo es posible a partir de un mecanismo de monitoreo, que puede ser operacionalizado mediante un esquema nacional o supranacional.

Estas consideraciones concluyen el tratamiento general de la crítica epistocrática elitista a la democracia. A modo de recapitulación, conviene recordar que comenzamos *aceptando*, por mor del argumento, que los resultados de un procedimiento democrático de toma de decisiones públicas *importan* a los efectos de evaluar su legitimidad (esta era nuestra tesis instrumentalista o epistémica débil, distinta aunque presumiblemente aceptable para los epistócratas elitistas). El siguiente paso consistió en aceptar, también por mor del argumento, que el público democrático desconoce cuestiones políticas fundamentales, razona de manera imperfecta, juzga de modo tribal, etc. El paso crucial del argumento consistió en negar que la orientación epistémica del concepto de legitimidad democrática y las consideraciones relevantes para evaluar la competencia del ciudadano democrático se agoten al nivel

del individuo. Ambas cuestiones deben abordarse desde un punto de vista sistémico de principio a fin. Los epistócratas elitistas deberían aceptar esto al aceptar que una de las causas de la ignorancia del votante es una cuestión de incentivos. Si los incentivos *causan* el problema (es decir, el sistema de incentivos) entonces solo una inclinación no justificada hacia el individualismo epistemológico podría llevarlos a proponer *soluciones* que rechazan el abordaje sistémico. Pensar la cuestión del conocimiento en un sentido sistémico nos lleva a la consideración de tres rasgos sistémicos: la orientación del sistema social hacia la resolución de problemas, y hacia dos rasgos inherentes a un modo óptimo de resolución de problemas: el monitoreo y la comunicación. Pensar en el sistema cognitivo social en estos términos nos lleva a la noción de *aprendizaje* como el criterio subyacente a las concepciones epistémicas elitistas (o al que *deberían* adoptar, en todo caso).

3. De la epistocracia elitista a la sociedad experimental

En el apartado anterior, argumenté que el criterio que debe guiar la reforma institucional es una concepción de la democracia como aprendizaje. Más aún, afirmé que un esquema que satisfaga dicho criterio debe orientarse hacia la resolución de problemas, incorporar un mecanismo de monitoreo y fomentar la comunicación de los resultados de la investigación. Todo esto como una consecuencia directa de reemplazar el individualismo epistemológico que caracteriza al elitismo epistocrático por una tesis epistemológica social. Ahora bien, ¿cuáles son las consecuencias prácticas de la adopción de un punto de vista sistémico que entiende la dimensión epistémica en términos de aprendizaje? Aunque no será posible un tratamiento extenso, pretendo concluir abordando algunas orientaciones de la indagación prometedoras que se apoyan más o menos explícitamente en la idea sistémica de cognición social como aprendizaje.

I 23

El primero de ellos concierne a la noción de *inteligencia colectiva*. Popularizado recientemente por el best seller de James Surowiecki *The Wisdom of Crowds*, el fenómeno alude a la idea de que, “*bajo las circunstancias apropiadas*, los grupos son notablemente inteligentes, y son a veces más inteligentes que las personas más inteligentes en ellos” (2005: xiii, las cursivas son mías). El trabajo de Surowiecki ilustra este punto en diferentes contextos y con diferentes ejemplos (y quizá con un menor énfasis en la deliberación, lo cual lo convierte en un modelo más apropiado para el análisis de los mercados antes que de sistemas democráticos, al menos en la concepción deliberativa), sin embargo, el punto es que exhibe un fenómeno directamente vinculado a capacidades cognitivas que solo pueden ser apreciadas al nivel sistémico, y no individual.

Un uso más interesante para nuestros propósitos de la noción de inteligencia colectiva ha sido propuesto por Hélène Landemore, quien la ha empleado como elemento central en su defensa epistémica de la prioridad de la democracia por sobre sistemas rivales. La idea, en pocas palabras, consiste en que la *razón democrática* puede aprovechar, otra vez, *bajo las circunstancias adecuadas*, el conocimiento disperso en la sociedad y generar respuestas más inteligentes que modos de toma de decisión rivales, como el gobierno de uno solo o el gobierno de unos pocos,²⁴ incluso cuando la competencia individual es limitada. Esas circunstancias tienen que ver esencialmente con garantizar la diversidad cognitiva, es decir, la disponibilidad de gran cantidad de perspectivas y heurísticas diversas, e incluyen a la deliberación como un aspecto crucial, junto con la inclusividad del procedimiento (para garantizar la diversidad), etc. La posición de Landemore es interesante porque ilustra perfectamente la clave de la respuesta a los epistócratas elitistas que ha guiado este trabajo, es decir, que debemos levantar la mirada desde la cognición individual de manera aislada hacia las propiedades epistémicas del sistema.²⁵

Por otro lado, un esquema de diseño institucional que puede cumplir con los requisitos de orientación a problemas, monitoreo y deliberación está relacionado con la llamada *democracia experimental*. La temática de la democracia experimental ha venido ganando importancia en los últimos años y buena parte del creciente interés por parte de los teóricos se debe al influyente artículo publicado en 1998 por Dorf y Sabel, “A Constitution of Democratic Experimentalism”.²⁶ La intuición básica es que la evidente

24 |

²⁴ Por ejemplo, cuando se trata de la fiabilidad epistémica, bajo algunas suposiciones razonables, la regla de los muchos es probable que supere cualquier versión de la regla de los pocos, al menos si asumimos que la política se parece a un laberinto complejo y lo suficientemente largo y que el conocimiento de dicho laberinto no puede residir en ningún individuo en particular o incluso solo en unos pocos (Landemore 2013: 232)

²⁵ Véase Landemore 2014: “Una consecuencia importante del argumento es que elimina el enfoque tradicional sobre el ciudadano individual, un enfoque que nos ha cegado al potencial más amplio de la democracia” (2014: 188). En el mismo pasaje, Landemore menciona con aprobación un comentario de Paul Quirk en un artículo de discusión sobre “Democratic Reason” (2014) cuando afirma que “una virtud de mi enfoque es que nos invita a dejar atrás los esfuerzos para cambiar a los ciudadanos y se enfoca en cambio en las propiedades sistémicas de la democracia como un conjunto de instituciones inclusivas”.

²⁶ La idea de que la democracia puede entenderse en un sentido experimentalista ha sido asociada originalmente a John Dewey, quien desarrolló un influyente modelo epistémico de democracia como indagación. Para la exposición clásica de esta concepción, véase Dewey 1927. Para el modelo epistémico de Dewey véase Anderson 2006 y Putnam 1995. Para otros tratamientos contemporáneos sobre innovaciones democráticas que podrían caer bajo el rótulo de “experimentalismo” véase Cohen y Sabel 1997; Fung y Wright 2001; Gerlsbeck 2013 y Smith 2009.

superioridad epistémica que exhibe la ciencia por sobre otros métodos de adquisición de creencias puede ser aprovechada para resolver problemas a nivel social. Para ello, la experimentación democrática debe organizarse en un esquema de dos niveles, con el objetivo de que las circunstancias sociales cambiantes puedan ser aprovechadas por el colectivo al incorporarlas al nivel general en un marco que permita el aprendizaje mediante la difusión de los resultados de cada proceso de indagación. El nivel básico es el de las unidades jurisdiccionales menores –pueblos, comunas, distritos, etc.–. A este se agrega el nivel macro constituido por las instituciones básicas de un Estado de derecho moderno: un congreso, el poder ejecutivo, un sistema judicial federal, etc. El problema que este modelo viene a remediar es el desacople existente entre la legislación nacional y su aplicación general –incluyendo las instituciones federales– y las características y circunstancias particulares de las distintas comunidades a las que se aplican.²⁷ El objetivo, como dije, es coordinar de una manera que resulte epistémicamente beneficiosa para el colectivo los distintos esfuerzos de cada comunidad por encarar los problemas comunes:

El modelo requiere sistemas interconectados de agrupamiento de la información (*pooling*) locales e inter locales o federales, cada uno aplicando a su propia esfera los principios de evaluación comparativa (*benchmarking*), ingeniería simultánea y corrección de errores, de modo que los actores puedan someter a escrutinio su comprensión originaria de los problemas y las soluciones factibles. Estos principios permiten a los actores aprender de los éxitos y fracasos de unos y otros mientras reducen la vulnerabilidad creada por la búsqueda descentralizada de soluciones (Dorf y Sabel 1998: 287)

I 25

Dorf y Sabel desarrollan su modelo de experimentalismo democrático a partir de tres conceptos básicos desarrollados fundamentalmente en Japón durante los años ochenta en el contexto de la ingeniería de recursos. Esos conceptos, como se aprecia en la cita de arriba, son el *benchmarking*, la ingeniería simultánea y los conceptos gemelos de aprendizaje y monitoreo. El *benchmarking* consiste simplemente en una tarea de relevamiento de los productos y procesos actualmente disponibles en el mercado que resultan en principio potencialmente superiores a los que la empresa lleva adelante. Como resulta natural suponer, ese relevamiento permite evaluar al mismo tiempo la calidad del funcionamiento de los procesos de la empresa y desplegar nuevas potencialidades y expectativas respecto de lo que se puede

—

²⁷ Nótese la complementariedad entre este modelo y lo planteado por Somin.

esperar de un procedimiento de resolución de problemas –resolución de problemas que se entiende, en este caso, en términos del problema de organizar la producción–: “esta comparación a través de *benchmarking* de las operaciones actuales respecto de las potenciales rompe las expectativas establecidas respecto de lo que es factible” (Dorf y Sabel 1998: 287).

Al concepto de *benchmarking* se suma el de ingeniería simultánea. Los problemas surgidos durante el transcurso del proceso de producción disparan sistemas de detección y corrección de errores destinados a revisar los elementos en el diseño de producción que dieron lugar a los problemas. Se trata de un proceso continuo de ajuste entre fines y medios que en la práctica desdibuja la línea entre planeamiento e implementación: los criterios para la evaluación de la práctica –que vendrían a constituir la etapa de planeamiento– son alterados y expandidos durante el transcurso mismo de la implementación. Visto de otra manera, todo el proceso es implementación, siendo la etapa de planeamiento un momento que se distingue solo analíticamente, al examinarlo en perspectiva. Por último, el *benchmarking* y la ingeniería simultánea dan lugar al concepto general de aprendizaje por monitoreo:

Los intercambios de información requeridos para aplicar el *benchmarking*, la ingeniería simultánea y la corrección de errores también permite a los colaboradores independientes monitorear las actividades de cada uno lo suficientemente cerca como para detectar fallas de rendimiento y limitaciones antes que tengan consecuencias desastrosas (Dorf y Sabel 1998: 287)

26 |

Aplicados al contexto del desarrollo de políticas públicas, estos conceptos permiten vislumbrar la forma que adopta una concepción experimental de democracia en su aplicación al problema de la determinación y aplicación de objetivos colectivos. En el nivel micro, la deliberación pública adecuadamente organizada sobre políticas de aplicación local genera información acerca de las posibilidades –y limitaciones– de las propuestas entendidas como hipótesis, las consecuencias potenciales de su implementación y su posible interacción con otros fines y valores compartidos. En el nivel general, por su parte, operan sistemas de monitoreo sobre las prácticas locales, ajustando sus resultados a la luz de la información sobre fallos cognitivos surgidos de la experiencia de otras comunidades en circunstancias similares. En otras palabras, un sistema federal así orientado funciona como un dispositivo de agregación de información que provee recursos cognitivos para el mejoramiento de las deliberaciones a nivel local, además de, por supuesto, controlar la adecuación de sus resultados a criterios legales generales.

Una consecuencia adicional que resulta especialmente interesante de este planteamiento de la democracia experimental de dos niveles es que

desdibuja la distinción corriente entre un contexto de discusión y sanción de leyes a un nivel general y su implementación práctica por las distintas agencias de gobierno. Por el contrario, adoptar una concepción experimental en la cual existen mecanismos de retroalimentación entre ambos niveles permite entender la regulación de la conducta social en un continuo entre las prácticas de experimentación a nivel local y la determinación de los criterios generales en el plano federal. Esto es importante porque permite entender los límites constitucionales a la deliberación democrática como puntos provisorios de control de los resultados, a ser examinados durante la indagación misma, antes que restricciones externas al proceso deliberativo.

4. Conclusión

El descontento con la democracia es antiguo, pero parece estar cobrando renovado impulso durante los últimos años. No es casualidad, en este sentido, que paralelamente el pensamiento epistocrático haya ganado relevancia en el ámbito de la teoría política. Como sostiene Jason Brennan “en filosofía política, la epistocracia ha resurgido como el principal contendiente al trono de la democracia. En años recientes, Platón ha regresado” (Brennan 2016: 15). Lo ha hecho de la mano de una imagen descarnada y empíricamente robusta del funcionamiento de las democracias en la realidad. De acuerdo con esta imagen, parece que Platón tenía razón al afirmar que los patrones del barco del Estado democrático son bastante sordos, de pocas luces y nada versados en el arte de la navegación.

I 27

En el presente trabajo, comenzamos el recorrido evaluando la pertinencia de esta circunstancia para la teoría de la legitimidad democrática. Tuvimos oportunidad de discutir, entonces, el modo en que la irracionalidad y la ignorancia del votante conspiran contra la posibilidad de considerar el proceso democrático como tendiente a generar buenos resultados de acuerdo a un criterio de corrección externo a la deliberación, y cómo esto impacta directamente en la consideración de su legitimidad en sentido epistémico. De allí el despliegue de una serie de alternativas epistocráticas tendientes a remediar esta situación.

El paso siguiente consistió en investigar si los epistócratas elitistas realmente estaban formulando la pregunta correcta. La sospecha surgió de constatar la tendencia a minimizar los aspectos sociales o contextuales que son directamente relevantes para la generación de conocimiento, los cuales tienen una dimensión sistémica, *al mismo tiempo* que individual. La tesis que busqué defender es que la posición epistocrática elitista depende de una concepción epistemológica de corte individualista, ineludible pero en última

instancia insuficiente para evaluar el problema de la cognición tal como ocurre en sociedades complejas como las nuestras. Por el contrario, para pensar la generación y difusión del conocimiento en sociedades de este tipo, es necesario adoptar un punto de vista epistemológico *social*, para apreciar no solamente los individuos en su calidad de agentes epistémicos, sino su relación con condiciones sociales que promueven o inhiben la producción de conocimiento.

El punto de vista sistémico nos permitió concebir a la sociedad como un entramado de prácticas sociales en interacción que influyen decisivamente en la capacidad de los individuos para apropiarse y gestionar el conocimiento disponible. Sin embargo, pensar a la sociedad de esta forma equivale a pensar que el propósito de la asociación política —o al menos uno de ellos— es el aprendizaje, entendido como la resolución progresiva y acumulativa de problemas que resultan de la acción conjunta. Es decir, el criterio para evaluar el conocimiento desde un punto de vista social es la capacidad de los sistemas sociales de aprender de las situaciones para resolver problemas futuros. Agregué que dicho criterio de aprendizaje implica tres condiciones generativas: la orientación a la resolución de problemas, algún mecanismo de monitoreo y la posibilidad de comunicación de los resultados —típicamente, mediante un proceso deliberativo—. Fue en este contexto que pudimos observar cómo las concepciones epistocráticas y su estrategia de control de daños fallan en cumplir con algunos de los requisitos de aprendizaje descritos, ya sea porque no hacen lugar apropiado al monitoreo, ya sea porque renuncian a la deliberación sin considerar que, por un lado, cumple un rol fundamental en el proceso social de aprendizaje y, por otro, solo funciona óptimamente bajo ciertas condiciones, etc.

28 |

Con estos elementos en su lugar, indiqué que una manera de acomodar las inquietudes epistocráticas en un marco epistémico más consistente podría consistir en una concepción experimental de la democracia. En este sentido fue que presenté de una manera general la concepción experimental de la democracia desarrollada por Dorf y Sabel y la reconstrucción basada en la inteligencia colectiva que propone Landemore. No fue mi intención presentar en detalle dichos desarrollos, tarea que requeriría una extensión y nivel de profundidad que no puedo permitirme aquí.

La idea general que guio este trabajo es que la democracia, ain con las virtudes que resulta innegable reconocer —su estabilidad, su tendencia a prevenir la violencia entre Estados, su correlación con el desarrollo económico, etc.— tiene problemas urgentes, especialmente relacionados con el hecho de que sus instituciones fundamentales fueron diseñadas en una época histórica y bajo ciertas condiciones que ya no se obtienen. Esto hace urgente la reforma institucional para afrontar los nuevos problemas y las nuevas amenazas,

algunas incluso con el potencial de afectar dramáticamente el bienestar de toda la humanidad. Sin embargo, es fundamental para ello adquirir la perspectiva adecuada, el marco general que impida que la investigación acerca de cómo diseñar la democracia del futuro sea bloqueada por sesgos ideológicos y agendas políticas parciales.

BIBLIOGRAFÍA

- Achen, C. y Bartels, L.** (2016), *Democracy for realists* (Princeton: Princeton University Press).
- Anderson, E.** (2006), "The Epistemology of Democracy", *Episteme*, 3 (1-2): 8-22.
- Ansell, C.** (2011), *Pragmatist democracy: Evolutionary learning as public philosophy* (New York: Oxford University Press).
- Bohman, J.** (1998), "Survey Article: the Coming of Age of Deliberative Democracy", *Journal of Political Philosophy*, 6 (4): 400-425.
- Bohman, J. y Rehg, W.** (1999) (eds), *Deliberative Democracy* (Cambridge: The MIT Press).
- Brennan, J.** (2016), *Against Democracy* (Princeton: Princeton University Press).
- Christiano, T.** (2017), "Review Essay of Jason Brennan's *Against Democracy*", *Notre Dame Philosophical Reviews*. URL = <<https://ndpr.nd.edu/news/against-democracy/>>.
- Cohen, J. y Sabel, C.** (1997), "Directly-Deliberative Polyarchy", *European Law Journal*, 3(4): 313-342.
- Dewey, J.** (1927), *The Public and its Problems* (Athens: Ohio University Press, 2016).
- Dorf, M. C. y Sabel, C. F.** (1998), "A Constitution of Democratic Experimentalism", *Columbia Law Review*, 98 (2): 267.
- Downs, A.** (1957), *An Economic Theory of Democracy* (New York: Harper & Row).
- Elster, J.** (1998), *Deliberative Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Elstub, S.** (2010), "The Third Generation of Deliberative Democracy", *Political Studies Review*, 8 (3): 291.
- Fishkin, J. S.** (2009), *When the People Speak: Deliberative Democracy and Public Consultation* (Oxford: Oxford University Press).
- Fricke, M.** (2007), *Epistemic Injustice* (Oxford: Oxford University Press).
- Fung, A. y Wright, E. O.** (2001), "Deepening Democracy: Innovations in Empowered Participatory Governance", *Politics and Society*, 29 (1): 5-41.
- Gerlsbeck, F.** (2013), *Experimental Democracy: Collective Intelligence for a Diverse and Complex World* (Tesis doctoral. Universidad de Columbia).
- Goldman, A. I.** (1999), *Knowledge in a Social World* (Oxford: Oxford University Press).
- Habermas, J.** (1998), *Between Facts and Norms* (Cambridge: The MIT Press).
- Knight, J. y Johnson, J.** (2011), *The Priority of Democracy: Political Consequences of Pragmatism* (New Jersey: Princeton University Press).

- Lafont, C.** (2020), *Democracy without Shortcuts* (Oxford: Oxford University Press).
- Landmore, H.** (2013), *Democratic Reason* (Princeton: Princeton University Press).
- Landmore, H.** (2014), “Yes, We Can (Make It Up on Volume): Answers to Critics”, *Critical Review*, 26 (1-2): 184-237.
- Martí, J. L.** (2006), “The Epistemic Conception of Deliberative Democracy Defended: Reasons, Rightness and Equal Political Liberty” en S. Besson y J. L. Martí (2006) (eds.) *Deliberative Democracy and its Discontents* (London: Ashgate).
- Nino, C.** (1997), *La constitución de la democracia deliberativa* (Barcelona: Gedisa).
- Owen, D. y Smith, G.** (2015), “Survey Article: Deliberation & the Systemic Turn”, *Journal of Political Philosophy*, 23: 213-234.
- Pappas, G.** (2008), *John Dewey’s Ethics: Democracy as Experience* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press).
- Parkinson, J. y Mansbridge, J.** (2012), *Deliberative Systems: Deliberative Democracy at the Large Scale* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Peter, F.** (2009), *Democratic Legitimacy* (New York: Routledge)
- Putnam, H.** (1995), “A Reconsideration of Deweyan Democracy” en *Renewing Philosophy* (Harvard: Harvard University Press)
- Quirk, P. J.** (2014), “Making it up on Volume: Are Larger Groups Really Smarter?”, *Critical Review*, 26 (1-2): 129-150.
- Smith, G.** (2009), *Democratic Innovations* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Somin, I.** (2013), *Democracy and Political Ignorance: Why Smaller Government is Smarter* (Stanford: Stanford University Press).
- Stears, M.** (2007), “Liberalism and the Politics of Compulsion”, *British Journal of Political Science*, 37 (3): 533-553.
- Sunstein, C.** (2014), “The Ethics of Nudging”, *SSRN Electronic Journal*, 32 (2). URL = <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2526341>
- Surowiecki, J.** (2005), *The Wisdom of Crowds* (New York: Anchor).
- Talisse, R.** (2004), “Does Public Ignorance Defeat Deliberative Democracy?” *Critical Review* 16 (4): 455-463.
- Thaler, R. y Sunstein, C.** (2008), *Nudge* (New Haven & London: Yale University Press).

Recibido: 14-03-2019; aceptado: 28-04-2020

O problema da restituição em Tomás de Aquino

VITOR LEANDRO KAIZER
Universidade do Vale do Rio dos Sinos

DOI: 10.36446/rlf2020196

I 31

Resumo: No presente artigo tratou-se sobre a Questão 62 da *Secunda Secundae*, da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. O objetivo principal foi apresentar e discutir a perspectiva do filósofo sobre o problema da restituição. A relevância desta pesquisa está no fato de que o tema tratado apresenta consideráveis discussões acerca de problemas extremamente atuais; sobretudo, porque a restituição, segundo Tomás, visa restabelecer um estado de harmonia social e individual e, portanto, é essencial ao bem estar social. Sendo assim, apresentaram-se os oito artigos pertinentes à restituição e se trabalhou no sentido de fazer aproximações entre as principais ideias expostas. Deste modo, foi possível chegar à conclusão de que o tratamento que o filósofo dá ao problema provém de uma análise racional sobre o imperativo da justiça para o convívio social e que a restituição é um meio de estabelecer novamente o equilíbrio social e o bem estar individual quando a justiça tenha sido ferida.

Palavras-chave: filosofia, Tomás de Aquino, justiça, direito, restituição.

The Problem of Restitution in Thomas Aquinas

Abstract: This article deals with Question 62 of the *Secunda Secundae*, of the *Theological Sum* of Thomas Aquinas. The main objective was to present and discuss the philosopher's perspective on the problem of restitution. The relevance of this research lies in the fact that the subject treated presents considerable discussions about extremely current problems; above all, because the restitution, according to Thomas, aims to reestablish a state of social and individual harmony and, therefore, is essential to social welfare. Thus, the eight articles pertaining to the restitution were presented and efforts were made to approximate the main ideas presented. In this way, it was possible to conclude that the philosopher's treatment of the problem comes from a rational analysis of the imperative of justice for social life and that restitution is a means of reestablishing social balance and individual well-being when justice has been wounded.

32 |

Key-words: philosophy, Thomas Aquinas, justice, right, refund.

1. A justiça em Tomás de Aquino

O problema da justiça é um assunto frequente em Tomás de Aquino, de modo que essa constância representa uma tentativa de esclarecimento do conceito. A palavra justiça recebeu usos e significados amplos no curso histórico das sociedades, mas, apesar disso, caracteriza-se como uma espécie de primazia pela correção e equidade. O próprio símbolo da justiça em ação na balança de dois pratos representa a ideia da severidade na aferição de duas medidas e a constatação lógica de um único resultado. Portanto, justiça é um estado de coisas e relações equilibradas.

Sendo a justiça um atributo lógico e necessário para a preservação da harmonia em meio à diversidade do conjunto que impõe a vida em sociedade, Tomás identificará nela o fator indispensável para a regulação da vida social do homem. Neste sentido, González entende que

[...] se o homem fosse um ser solitário, se não houvesse outros homens, não haveria necessidade de ordenar ações pela virtude da justiça, cuja missão é justamente regular as relações com os outros – seja o outro em geral (no caso

de justiça legal) ou o outro indivíduo (no caso de justiça especial) (González 2016: 13, tradução nossa).

Se o homem é um ser que vive em sociedade, então certa regulação das suas ações no âmbito social se apresenta como medida essencial para a preservação desse equilíbrio. Tomás compreende a justiça como um imperativo para a conservação da vida em sociedade, pois sem ela não seria possível a consecução, ou a sustentação, de um estado harmônico. Por esta razão, Culleton afirma que,

a tradição tomista entende que os homens estão unidos na sociedade para suprir suas necessidades e para beneficiar a vida em sociedade e nenhum deles tem o direito de abusar dos outros, que essa pessoa iria contra a própria lógica que justifica a constituição da sociedade, que é o favorecimento mútuo e a satisfação das necessidades. A vida em sociedade exige a equivalência (Culleton 2017: 252).

Essa equivalência entre os indivíduos que compõem o corpo social emana do entendimento de que justo é aquilo que pertence a determinado sujeito, ao passo que injusto é aquilo que não lhe pertence. Portanto, para o bem coletivo, a justiça deve ser vista como um ideal capaz de guiar, orientar e respaldar as atitudes dos indivíduos na consecução da harmonia social.

Na obra *Suma Teológica*, Tomás de Aquino desenvolve essa problemática partindo do princípio de que a justiça seja uma virtude do ser humano (Cf. *Tratado das virtudes em geral: ST, I-II, Q 55-67*). Neste sentido, compreende que

uma virtude pode ser considerada, na sua espécie, maior ou menor, absoluta ou relativamente falando. É absolutamente maior aquela em que espande um maior bem racional [...]. E a esta luz, a justiça tem preexcelência sobre todas as virtudes morais, como sendo mais próxima da razão; o que claramente se manifesta tanto pelo seu sujeito como pelo seu objeto. Pois, o sujeito da justiça é a vontade, que é o apetite racional, segundo já foi claramente estabelecido. O objeto ou matéria da justiça são os atos pelos quais o homem tem relação, não só consigo mesmo, mas também com outrem. Por onde, a justiça é a preclaríssima das virtudes [...] (Tomás, *ST I-II, Q 66, A 4, resp.*).

Na percepção do filósofo, a justiça se reveste de um atributo lógico-moral que se manifesta tanto como uma vontade racional condutora dos atos dos seres pensantes –por conseguinte, dos seres virtuosos–, como também em fatos que refletem, por correspondência à ponderação que cada

qual exerce em sua própria consciência, o maior ou menor grau de ativação dessa mesma vontade racional. Assim, Tomás entende que a justiça seja a virtude de maior excelência, pois é ela quem produz os maiores benefícios à razão que, por sua vez, traduz-se na harmonia social.

Portanto, em princípio, o objeto da vontade contém todos e cada um dos bens particulares que se referem à consistência de nossa natureza e, em suma, ao bem humano. Ainda assim, [...] na prática, a realização do bem humano significa informar cada ação particular com uma razão particular. (González 2016: 17-18, tradução nossa).

Sendo os efeitos da justiça benéficos a todos os indivíduos que dela participam e em cuja virtude maior está a de guiar os atos humanos no âmbito do convívio e das relações sociais na busca pela conservação do equilíbrio, então o contínuo esforço pela execução de ações justas, entendidas pela autora como um *bem humano*, pode ser alcançado por meio da premeditação lógica sobre as possíveis consequências decorrentes de cada ação. Por isto, Tomás compreende que

34 |

a virtude humana torna bom o ato humano e o agente que o pratica, o que é próprio da justiça. Pois, os atos humanos são bons por se sujeitarem à regra da razão, que os retifica. Por onde, a justiça, retificando as ações humanas, é claro que as torna boas. E, como diz Túlio, por causa da sua justiça é que certos homens se chamam bons. Por onde, como diz no mesmo lugar, nela é máximo o esplendor da virtude (Tomás, *ST*, II-II, Q 58, A 3, resp.).

Assim, a virtude da justiça tem precedência sobre todas as virtudes desejáveis à natureza humana, pois somente ela se manifesta como um querer capaz de animar a razão em sua busca incessante pela compreensão do mundo, do homem e da sua relação com o próximo. Dito isto, “[...] só podemos antecipar os fins e o sentido *objetivo* das [...] inclinações e, assim, abrir a esfera de ações e fins *devidos*, isto é, a esfera ética, à luz do intelecto” (González 2016: 20, grifos da autora, tradução nossa). Sendo a luz projetada pelo intelecto, a claridade imposta pela razão, a referência do homem ante o terreno da vida prática e os seus desafios, a justiça para Tomás de Aquino deve ser entendida como o resultado dessa busca constante e interminável do indivíduo pela sua reta conduta, a qual, antecipando racionalmente o resultado de qualquer ação, projeta sobre elas a luz da razão com o intuito de que nem o próximo, nem ele mesmo venha a sofrer com as consequências daninhas dos seus atos irrefletidos. De modo ainda mais objetivo é possível afirmar que, “[a justiça na visão de Tomás é entendida como uma] vontade

constante e perpétua de dar a cada um o que lhe pertence [...]” (Cruz 2005: 130). O ser humano, ao desviar-se da normativa imposta pela própria racionalidade que o caracteriza como ser pensante e praticar uma ação injusta, torna-se responsável por originar um estado de desequilíbrio inconveniente à desejada harmonia social.

2. A restituição

A justiça comutativa é um meio de regulamentação das relações sociais, pois, se numa relação de câmbio entre dois indivíduos a justiça é ferida, então uma discordância é criada em função desse ato (Cf. *Tratado sobre justiça: ST, II-II, Q 57-122*). Ora, esse desacordo consiste no fato de que um estado de igualdade, anteriormente existente entre aqueles indivíduos, foi desconfigurado. A injustiça comutativa é o resultado de uma desproporção criada entre dois sujeitos –como, por exemplo, num negócio onde apenas um dos negociantes se beneficia.

Para esses casos em que um estado de proporcionalidade entre dois indivíduos é danificado, determinados expedientes visam solucionar ou, ao menos, amenizar os danos produzidos. A restituição é um recurso que possibilita o restabelecimento daquela condição anterior que foi perdida, a saber: o estado de justiça. Assim sendo, Tomás de Aquino assegura que “restituir não é senão estabelecer outra vez alguém na posse ou no domínio da sua coisa” (Tomás, *ST, II-II, Q 62, A 1, resp.*). Restituir é uma forma de oportunizar o restabelecimento de um estado de justiça perdido e, conseqüentemente, a harmonia social.

Na tentativa de clarificar a função da restituição dentro do universo da justiça, Tomás de Aquino, no Artigo 1º da Questão 62 da *Secunda Secundae*, contrapõe algumas ideias consideradas equívocas. O filósofo inicia afirmando que “a restituição opõem-se ao furto. Ora, o furto da coisa alheia é um ato de injustiça, na comutação. Logo, a restituição dela é um ato de justiça reguladora da comutação” (Tomás, *ST, II-II, Q 62, A 1, s. c.*). Restituir, para Tomás, é um imperativo que emana da consciência dos benefícios e vantagens que a justiça pode conceder à vida em sociedade. Assim, sempre que um estado de justiça, um estado de igualdade entre dois sujeitos é abalado por algum tipo de injustiça, então a restituição aparece como a oportunidade de restabelecimento daquela condição perdida. Nas palavras de Culleton (2017: 249): “Para o Aquinate, remediar o dano sofrido por aquele de quem se tirou algo injustamente (62. 6 ad 3), isto é, a restituição, ‘é um ato de justiça’ (64. 8)”. O pensamento de Tomás manifesta a convicção aristotélica da necessidade de proporcionalidade que impera dentro da justiça

I 35

comutativa: “[...] O justo é [um estado] intermediário entre uma espécie de ganho e uma espécie de perda, a saber, os que são involuntários. Consiste em ter uma quantidade igual antes e depois da transação” (Aristóteles, *ENV* 4, 1132b 18-20); e, sendo o furto um ato de injustiça comutativa, a restituição torna-se indispensável para que a justiça seja restaurada. Segundo o entendimento de Culleton,

a justiça comutativa se baseia no necessário respeito pela igualdade em transações ou contratos, de tal forma que nenhuma das partes esteja em uma posição pior do que a outra depois que a transação é realizada. Como consequência, a justiça comutativa corresponde a um “raciocínio aritmético”, segundo o qual as partes devem trocar mercadorias equivalentes. Neste tipo de justiça, o princípio que rege seria “dar a cada pessoa o que é seu” (Culleton 2017: 252).

Essa herança aristotélica, cuja percepção de que a razão com sua lógica matemática inequívoca no terreno dos valores quantitativos impõe a necessidade de igualdade entre as partes envolvidas em uma transação, é marca indelével no pensamento de Tomás de Aquino. De modo que este filósofo considera a restituição como um imperativo de justiça, já que de uma forma ou de outra esta última foi violada pela irreflexão. Deste modo, entende-se que,

36 |

[...] na restituição, considera-se a igualdade da justiça fundada na compensação de uma coisa com outra, o que pertence à justiça comutativa. Portanto, a restituição é um ato de justiça comutativa, isto é, quando a coisa de um é possuída por outro, quer, por vontade deste, como no mútuo ou no depósito, quer, contra a vontade, como no roubo ou no furto (Tomás, *ST*, II-II, Q 62, A 1, resp.).

Restituir é compensar uma injustiça perpetrada; por exemplo, através do furto. Logo, torna-se necessária por duas razões: I) porque algo foi subtraído de alguém e acrescentado a outro de forma indevida, causando um desequilíbrio; II) porque alguém feriu o seu próprio senso de justiça e, com isso, feriu a própria racionalidade que o define como ser humano. Nesse caso, a restituição deve ser analisada também sob duas óticas: I) deve compensar a injustiça comutativa praticada; e, além disso, II) deve possibilitar o restabelecimento na consciência do agente dessa injustiça aquele estado anterior ao ato do furto, ou seja, sua própria racionalidade em premeditar as consequências das suas ações e a sua própria dignidade como ser pertencente a uma coletividade.

O Artigo 2º da *Suma* trata sobre *Se é necessário, para a salvação, fazer-se a restituição do que foi tirado injustamente a outrem*. Nele, o filósofo contesta algumas opiniões contrárias à necessidade da restituição para a “salvação da alma”. Salienta que “não é remetido o pecado se não for restituído o que foi injustamente tirado” (Agostinho *apud* Tomás, *ST*, II-II, Q 62, A 2, s. c.). Nesta afirmação, destaca-se a ideia de que a restituição prima, também, pela retomada de um estado de consciência perdido pelo agente do delito. Essa busca por um restabelecimento de um “estado de consciência perdido” pode, muito bem, ser aproximada à afirmação de que se deve restituir para se salvar. Corrobora com essa visão a seguinte declaração: “Ora, [ao] observar a justiça sendo de necessidade para a salvação, é consequente que seja de tal necessidade restituir o que foi injustamente tirado” (Tomás, *ST*, II-II, Q 62, A 2, resp.). O filósofo enfatiza que a consecução da justiça é um imperativo para a salvação da alma, do que se pode entender que a justiça é tida como algo maior do que uma simples prática necessária à vida em sociedade; restituir é também uma maneira de restabelecer no delinquente sua condição de dignidade anterior. Portanto, somente através da restituição são restabelecidas ao mesmo tempo a satisfação no injustiçado e a condição prévia do autor da injustiça.

O Artigo 3º trata sobre *Se basta restituir simplesmente o que foi injustamente tirado a outrem*. Tomás inicia a exposição dos seus argumentos insistindo na ideia de que

I 37

[...] a restituição reduz à igualdade o que, tendo tirado a alguém, causou uma desigualdade. Ora, quem restituiu simplesmente o que tirou restabelece a igualdade. Logo, só está obrigado a restituir tanto quanto tirou (Tomás, *ST*, II-II, Q 62, A 3, s. c.).

De modo a salientar a importância da restituição, o filósofo reitera a sua obrigatoriedade; apesar disso, considera que

dois casos devemos considerar, no ato pelo qual nos apoderamos injustamente da coisa alheia. Uma é a desigualdade real, que às vezes, não implica injustiça, como no mútuo. Outra é a culpa da injustiça, que pode coexistir com a igualdade real; assim, como quando queremos aplicar a violência, mas, sem o conseguir (Tomás, *ST*, II-II, Q 62, A 3, resp.).

Tomás explica que pode haver injustiça mesmo não havendo uma desigualdade entre pares, o que não exime do sentimento de culpa o sujeito cujo empreendimento falhou. Sendo assim, Tomás (*ST*, II-II, Q 62, A 3, resp.) entende que, havendo culpa, há necessidade de pena, pois a finalidade

desta é, unicamente, “emendar” o delinquente (Tomás, *ST*, II-II, Q 62, A 3, ad. 3), aliviando o seu sentimento de culpa.

No Artigo 4º, que versa sobre *Se devemos restituir o que não tiramos injustamente a outrem*, o filósofo insiste na ideia de que, em *lato sensu*, a restituição aplica-se como compensação de uma desigualdade. Com isto, Tomás (*ST*, II-II, Q 62, A 4, s. c.) entende que “[...] não haveria igualdade se restituíssemos o que não tiramos. Logo, não é justo [restituir quando não se tirou nada injustamente]”. Portanto, se está obrigado a restituir sempre que se tenha causado algum dano a alguém.

Apesar disto, entende que uma pessoa pode ser danificada de duas formas: naquilo que já possuía e naquilo que, provavelmente, chegaria a possuir (Tomás, *ST*, II-II, Q 62, A 4, resp.). A reparação da primeira requer a restituição integral do bem; já no caso da segunda, declara que

[...] não devemos reparar por uma compensação igual. Porque é menos ter uma coisa virtualmente, que em ato. Ora, quem está em via de alcançar alguma coisa, tem-na só virtual ou potencialmente. Portanto, se lhe restituíssemos de modo a lhe fazer possuí-la em ato, restituiríamos que lhe tiramos, não simplesmente, mas, multiplicadamente, o que a restituição não exige, como dissemos. Estamos, porém, obrigados a dar alguma compensação, conforme a condição das pessoas e dos negócios (Tomás, *ST*, II-II, Q 62, A 4, resp.).

38 |

Com essa distinção, o filósofo caracteriza o tipo de compensação que se deve quando alguém sofre danos em algo que ainda não tenha, mas que possivelmente viria a ter se não tivesse sido prejudicado, como num plantio em que ainda não obteve colheita alguma. Inclusive nesses casos de bens em potencial, se está obrigado a restituir proporcionalmente ao estado da posse, levando-se sempre em consideração o fato de que possuir algo *em potencial* não é o mesmo que possuir em ato.

Já o Artigo 5º articula sobre *Se devemos sempre restituir aquele de quem recebemos alguma coisa*. Por mais que a filosofia tomista seja extremamente rigorosa quanto à obrigatoriedade de compensação em casos de injustiça comutativa, nesse artigo, o filósofo considera algumas situações onde a restituição deve ser pontualmente avaliada. No caso de uma coisa que se deva restituir a alguém, mas que devido à mesma restituição essa poderia ser-lhe prejudicial, Tomás adverte que,

[nesse caso,] não se lhe deve então restituir, porque a restituição se ordena à utilidade daquele a quem é feita; pois, tudo o que possuímos deve nos ser de alguma utilidade. Contudo, o detentor da coisa alheia não deve apropriar-se dela, mas, guardá-la para a restituir em tempo oportuno, ou

entregar para ser conservada em outra parte, de maneira mais eficaz (Tomás, *ST*, II-II, Q 62, A 5, ad. 1).

Como restituir é um ato de justiça comutativa, o qual, por sua vez, visa à consecução de um estado de equidade perdido, de modo algum a restituição pode ser regulamentada por um automatismo inconsequente, mas sim deve ser guiado através da premeditação das suas últimas consequências.

Outro caso apresentado pelo filósofo nesse mesmo artigo trata sobre a restituição nos casos em que a pessoa a quem se deve tenha morrido, ou seja desconhecida; nesses casos, Tomás (*ST*, II-II, Q 62, A 5, ad. 3) infere que

[...] devemos [restituir] na medida do possível, por exemplo, dando esmolas pela sua salvação, quer esteja morto, quer esteja vivo; mas, depois de feita a procura diligente dessa pessoa a quem devemos restituir.

Assim sendo, o devedor não é isentado de fazer a devida restituição e a sua oportunidade de restabelecer-se no estado de consciência e dignidade perdidos não lhe é cerceada.

Em outra consideração, ainda, Tomás de Aquino afirma que

[...] não devemos recompensar nosso benfeitor com o bem alheio, o que se daria se restituíssemos a um o que devemos a outro. Salvo em caso de extrema necessidade, em que poderíamos e deveríamos até mesmo tirar o alheio para socorrer um pai (Tomás, *ST*, II-II, Q 62, A 5, ad. 4).

I 39

Quer dizer, jamais se pode restituir alguém com aquilo que pertença a outrem. Contudo, há casos de extrema necessidade em que o filósofo cogita essa possibilidade, como quando para socorrer um pai ou outra pessoa a quem se deva muitíssimo e que, apesar dessa urgência, a restituição a esse terceiro deverá ser efetuada. O último caso tratado nesse mesmo artigo contrapõe a ideia de que é inútil restituir aquilo que venha a parar novamente em mãos do próprio restituidor, como, por exemplo, um administrador que desviou fundos da sua própria empresa. Tomás (*ST*, II-II, Q 62, A 5, ad. 5) insiste na ideia de que o que se deve tem de ser restituído e, mesmo no caso em que a restituição volte para as mãos do próprio restituidor, deve-se executá-la com o cuidado de que chegue às instâncias superiores; ao acrescenta: juntamente à restituição, o delinquente deve se abster do ânimo que o levou a delinquir, de modo que não reincida no mesmo delito (Tomás, *ST*, II-II, Q 62, A 5, ad. 5).

No Artigo 6º, versando sobre *Se quem se apoderou da coisa alheia está sempre obrigado a restituí-la*, o filósofo apresenta duas considerações a serem

feitas com relação a quem se apoderou de coisa alheia: “[...] a coisa mesma de que se apoderou e o ato de apoderamento” (Tomás, *ST, II-II, Q 62, A 6, resp.*, grifos nossos). Quanto à coisa apoderada, Tomás afirma que

[...] quem dela se apossou está obrigado a restituí-la enquanto a tiver em seu poder; porque quem tem mais do que aquilo que lhe pertence, deve privar-se disso e dá-lo a quem tem falta, conforme a razão formal da justiça comutativa (Tomás, *ST, II-II, Q 62, A 6, resp.*).

Conforme o filósofo, o apoderar-se indevidamente de alguma coisa incorre na obrigatoriedade da restituição, pois feriu a razão que impõe a justiça comutativa; já o ato propriamente dito do apoderamento merece uma análise mais aprofundada.

Pois, assim como quem feriu a outrem está obrigado a dar uma reparação ao que sofreu a injúria, embora nenhum proveito do ato tire o autor, assim também quem furta ou rouba está obrigado a reparar o dano causado, embora nenhum proveito conserve do seu ato; e, além disso, deve ser punido, por causa da injustiça cometida (Tomás, *ST, II-II, Q 62, A 6, resp.*).

40 |

Essa obrigatoriedade de reparar não só a coisa a qual se privou alguém de modo injusto, mas também a ação praticada, é tratada com tamanha relevância que ambas são consideradas como injustiças e, portanto, requerem a devida restituição. E acrescenta:

[Também] está obrigado a restituir o que recebeu, não só considerando-se a coisa em si mesma, mas também levando-se em conta o ato de tê-la recebido, mesmo que já a tenha perdido. Pois, está obrigado a recompensar quem lhe prestou o serviço; o que não se dará, se este vier a ser prejudicado (Tomás, *ST, II-II, Q 62, A 6, resp.*).

Segundo Tomás, não se deve só restituir a coisa recebida –como num empréstimo–, mas, também, considerar o uso que se fez dessa coisa, ou o desgaste que teve. Outra abordagem, ainda, diz respeito ao depósito. O depósito difere do empréstimo em vários pontos, pois, contrário ao empréstimo que é útil ao recebedor, o depósito é uma prestação de serviço por parte de quem o recebe, já que não lhe é favorável. Justamente por esse desinteresse da parte de quem fica com a posse do bem em depósito, Tomás (*ST, II-II, Q 62, A 6, resp.*) afirma que, “se lha subtraírem, sem sua culpa, não está obrigado a restituí-la. Diferente porém seria o caso se, por grande culpa sua, perdesse o depósito”. Com isto, pode-se entender que, nos casos de depósito, não há

obrigatoriedade de restituição desde que o bem não tenha sido extraviado por culpa ou negligência de quem deveria tê-lo conservado.

Já no Artigo 7º, *Se quem não tomou o alheio está obrigado a restituir*, o filósofo complementa essas prescrições dizendo que, está obrigado a restituir, “[...] todo aquele que é causa de uma apropriação injusta [...]” (Tomás, *ST*, II-II, Q 62, A 7, resp.). Portanto, está obrigado à restituição todo aquele que, “[por] mandado, conselho, consentimento, elogio, auxílios, participação, silêncio, falta de oposição, falta de manifestação” (Tomás, *ST*, II-II, Q 62, A 7, resp.), tenha sido causa confirmada de apropriação injusta. Desses nove casos, os cinco primeiros obrigam à restituição:

Primeiro, o mandado, porque quem manda é quem principalmente move e, por isso, está principalmente obrigado à restituição. Segundo, o consentimento naquilo sem que o roubo não podia ter sido feito. Terceiro, o auxílio, quando alguém asilou o ladrão e lhe prestou ajuda. Quarto, a participação, quando tem parte no crime do latrocínio e na presa. Quinto está obrigado a restituir aquele que não obstou ao roubo, devendo obstá-lo; assim, os chefes, que estão obrigados a distribuir a justiça na terra, estão obrigados a restituir se aumentam, por culpa deles, os ladrões; porque os impostos que os chefes recebem são estipêndios, que recebem para que façam cumprir-se a justiça na terra (Tomás, *ST*, II-II, Q 62, A 7, resp.).

I 41

Chama-se a atenção para o quinto caso, o qual trata daqueles que, tendo por obrigação o dever de obstar um ato criminoso, não o faz. Com isto, o filósofo censura os responsáveis por venderem ao povo a ideia de “segurança” e de “justiça”, mas que não a põem em prática; esses se tornam delinquentes por receberem altos estipêndios por aquilo que, justamente, não fazem.

Finalmente, no Artigo 8º, *Se estamos obrigados a restituir imediatamente ou se, ao invés, podemos licitamente diferir a restituição*, é onde o filósofo exige a imediatividade da restituição como um princípio de justiça. Tomando o apoderar-se do alheio como pressuposto de injustiça, Tomás (*ST*, II-II, Q 62, A 8, resp.) infere que “[...] detê-lo [também é injusto]”. Logo, tão injusto quanto a ação cometida é permanecer com o bem adquirido ilegitimamente. O filósofo insiste que o ato de injustiça cometido deve ser seguido da imediata restituição devida: desde que se possa ser feita. Em caso de impedimento, consente a possibilidade de “[se] pedir uma dilação a quem pode permitir o uso da coisa” (Tomás, *ST*, II-II, Q 62, A 8, resp.). Apenas nesse caso, o dono da coisa, ou um “entendido” como chama —o juiz—, tem o direito de conceder uma ilação, o que não proscree a restituição.

Considerações finais

É significativo o tratamento que o filósofo dá, ao abordar a restituição, ao problema da culpa. Apresentou-se o modo como a filosofia tomista trata da justiça como virtude fundamental e diretriz da razão: sentido esse que na Modernidade é desconstruído com o advento do racionalismo e a conseqüente identificação da “verdade” como postulado científico –postulado esse que, após novas descobertas científicas, deixa de representar a “verdade” que representava–. Contudo, o que traz perplexidade e estimula a uma compreensão de mundo não como verdade postulada, mas como perpétua busca pela correção, é a relação que Tomás de Aquino permite que se faça entre a necessidade racional da justiça para a vida em sociedade e o sentimento de culpa que o desvio da irreflexão produz na consciência daquele que infringe o seu próprio imperativo de justiça. Do modo como se aproximou ambos os termos ao longo do texto, foi possível inferir que, devido ao senso de justiça ser oriundo da razão, um ato de injustiça deixa uma marca indelével na sociedade: a desarmonia; e na consciência do infrator: o sentimento de culpa. Matematicamente, a primeira requer uma compensação à injustiça cometida, seja pela *coisa* que se apropriou, ou pelo *ato* através do qual a injustiça foi perpetrada ou, quem sabe, somente empreendida; a segunda demanda algo de maior complexidade: restituir um estado de racionalidade à consciência daquele sujeito que infringiu a sua maior característica como ser racional: a razão; mas, também, a sua dignidade frente à sociedade. Portanto, ressalta-se a ênfase que o filósofo dá em dirimir, por meio da restituição, não só a injustiça praticada, mas o sentimento de culpa na consciência do próprio delinquente.

Por fim, percebeu-se que na grande maioria dos artigos da Questão 62 da *Secunda Secundae*, da *Suma teológica*, Tomás de Aquino insiste na ideia de que toda ação que cause danos a outrem, em ato ou em possibilidade, constitui uma ação de injustiça comutativa e, portanto, implica na *obrigatoriedade* imediata da restituição. De modo que restituir é um meio necessário para restabelecer o equilíbrio social e manter a consciência sã naqueles indivíduos que compõem o corpo social na finalidade de ajuda mútua.

REFERÊNCIAS

- Aristóteles** (EN), *Ética a Nicômaco*, in L. Vallandro e G. Bornheim (1979) (trads.), Aristóteles (São Paulo:Victor Civita, v. 2, 45-236).
- Cruz, J.** (2005), “Direito e o sempre atual Santo Tomás de Aquino”, *Revista de Cultura Teológica*, 13, (53): 121-134. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/23945/17194>>. Acesso em: 10 jul. 2018.

- Culleton, A.** (2017), “A restituição como dever de justiça em Tomás de Mercado”, *Revista Filosofia Unisinos*, 18, (3): 247-252. Disponível em: <<http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/viewFile/fsu.2017.183.16/60746110>>. Acesso em: 19 nov. 2018.
- González, A. M.** (2016), “Natural Law as a Limiting Concept: a Reading of Thomas Aquinas”, in González (2016) (ed.), *Contemporary Perspectives on Natural Law: Natural Law as a Limiting Concept* (New York: Routledge, 11-28).
- González, A. M.** (2016) (ed.), *Contemporary Perspectives on Natural Law: Natural Law as a Limiting Concept* (New York: Routledge).
- Thomae de Aquino**, *Sententia libri Ethicorum*, Ed. Leonina (1969), vol. 47. 1. (Roma: Sancta Sabina). Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9498r.r>>. Acesso em: 16 nov. 2018.
- Thomae de Aquino** (*ST*), *Summæ Theologiæ. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P M. edita* (1888-1897), vol. IV-IX, (Roma: Polyglotta). Disponível em: <<https://archive.org/details/operaomniaiussui09thom/page/n5>>. Acesso em: 16 nov. 2018.
- Thomae de Aquino** (*ST*), *Suma teológica*, trad. Alexandre Correia (Porto Alegre: Livraria Sulina Editora, 1980)
- Vallandro, L. e Bornheim, G.** (1979) (trads.), *Aristóteles* (São Paulo: Victor Civita).

Recebido: 09-01-2019; aceito: 01-10-2019

DOSSIER

Leibniz

Parte I:

Creación, orden y mundo

Presentación

OSCAR M. ESQUISABEL

Universidad Nacional de La Plata

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

DOI: 10.36446/rlf2020197

Del 12 al 13 de diciembre de 2018, en la sede del Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF), tuvo lugar el simposio “Leibniz: ciencia, lógica y metafísica”. En él se expusieron y discutieron trabajos sobre la epistemología, la filosofía de la matemática y la filosofía natural de Leibniz y se presentaron, además, contribuciones sobre los antecedentes de sus concepciones metafísicas en la escolástica, así como sobre la recepción de sus ideas en el desarrollo de la lógica y la filosofía de finales del siglo XIX y comienzos del XX. El resultado del encuentro se plasma en este *dossier*, que consta de dos partes. La primera de ellas, que es la que se publica aquí con el título “Creación, orden y mundo”, incluye los textos que abordan temas estrictamente leibnizianos, mientras que la segunda, que aparecerá en el segundo número del volumen 46 de la *Revista Latinoamericana de Filosofía*, recogerá los textos que indagan en los antecedentes escolásticos y la recepción contemporánea de las ideas de Leibniz.

I 45

Esta primera parte comprende cinco artículos sobre temas de metafísica, lógica y filosofía de la matemática. Así, Maximiliano Escobar Viré, en “Alumbrando el principio de lo mejor: derecho natural, necesidad moral y justicia divina en el joven Leibniz (1663-1671)”, aborda los orígenes del principio de lo mejor en los primeros escritos de filósofo, mientras que “La ‘ética de lo mejor’ en Leibniz: ¿qué significa presumir la voluntad de Dios para actuar?”, de Griselda Gaiada, analiza la acción moral a la luz de la voluntad divina presuntiva, también en el marco del principio de lo mejor. Por su parte, en “Leibniz sobre el progreso del mundo: unidad, perfección y libertad”, Rodolfo Fazio propone una interpretación de la tesis leibniziana acerca del progreso del mundo en términos éticos y Mario A. Narváez, en “La teoría de la definición en Leibniz, Spinoza y Tschirnhaus”, examina la postura del autor acerca de la definición en relación con la teoría de la definición de Spinoza y Tschirnhaus. Finalmente, “Sobre compendios y ficciones en el pensamiento juvenil de Leibniz”, de Federico Raffo Quintana, aporta una interpretación acerca del carácter ficcional de las cantidades infinitamente pequeñas en el marco de las reflexiones sobre el conocimiento simbólico.

Tanto el simposio como los trabajos se realizaron en el marco del Proyecto N° 2017-0506 “La Ciencia General de Leibniz como una fundamentación de las ciencias: lógica, ontología y filosofía natural”. *Last but not least*, deseamos expresar nuestro sincero agradecimiento al Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso” (CIF-CONICET) por haber coordinado la realización del encuentro y a la *Revista Latinoamericana de Filosofía* por haber ofrecido generosamente este espacio para divulgar los resultados del grupo de investigación.

Alumbrando el principio de lo mejor: derecho natural, necesidad moral y justicia divina en el joven Leibniz (1663-1671)

MAXIMILIANO ESCOBAR VIRÉ

Universidad de Buenos Aires

Universidad Nacional de Quilmes

I 47

DOI: 10.36446/rlf2020198

Resumen: El joven Leibniz abordó, primeramente, la cuestión de la justicia divina desde un enfoque *iusnaturalista*, basándose en la doctrina de los *entes morales* de Erhard Weigel. De tal doctrina tomó el concepto de *necesidad moral*, que emplea en este período (1663-1671) para definir la noción de *obligación*. Sin embargo, este enfoque jurisprudencial le resulta inadecuado para explicar la justicia divina, porque Leibniz entiende que Dios está exento de toda obligación jurídico-moral. Por ello, busca en la doctrina de la *armonía universal* una razón que pueda explicar la equidad o *piedad* divina. Y esta búsqueda parece conducirlo a esbozar, hacia 1671, el *principio de lo mejor*, como principio que rige las acciones divinas, basado en una concepción *intelectualista* de la libertad.

Palabras clave: principio de lo mejor, obligación, armonía universal, piedad.

Giving Birth the Principle of the Best: Natural Law, Moral Necessity and Divine Justice in the Young Leibniz (1663-1671)

Abstract: The young Leibniz faced the question of divine justice, firstly, from the standpoint of a *natural law theory*, based on Erhard Weigel's doctrine of *moral entities*. Leibniz took from that doctrine the concept of *moral necessity*, which is used, in this period (1663-1671), to define the concept of *obligation*. However, this jurisprudential framework does not allow him to explain divine justice, because, for Leibniz, God is free from any moral-juridical obligation. Therefore, Leibniz seeks in the doctrine of *universal harmony* a reason to explain divine equity or *piety*. And it seems that this search takes him to introduce, by 1671, the *principle of the best*, as a principle that rules divine actions, based on an *intellectualist* conception of freedom.

Key-words: principle of the best, obligation, universal harmony, piety.

1. Introducción

48 |

48 | **M**is investigaciones sobre Leibniz se vienen centrando, desde hace tiempo, en una temática que bien podría formularse mediante la siguiente pregunta: *¿Por qué el Dios leibniziano es justo?* ¿Cuál es la razón (ontológica y/o moral) que explica el atributo de la justicia en Dios?

Leibniz ha contestado muchas veces esta pregunta. Tal vez, su versión más clara se encuentra en la *Meditación sobre la noción común de justicia*, de 1703 (Leibniz *Mollat*, 60). Esta cuestión se encuentra, a mi juicio, estrechamente ligada a un elemento vital de la filosofía leibniziana sobre el cual también he venido trabajando desde hace tiempo: el *principio de lo mejor*. Como todo *principio*, se trata de una *verdad* que debiera constituir el *fundamento último* para un cierto género o una clase de verdades (ya sea que se derive, él mismo, de otros principios más generales o no). Ahora bien, algunos de los problemas a que da lugar este principio son los de precisar i) cuál es la clase específica de verdades sobre las que rige, así como ii) cuándo aparece en la filosofía leibniziana.

Sin embargo, este principio no estuvo a la base de la primera vía que Leibniz adoptó para explicar la justicia divina. Este trabajo intenta elucidar si, acaso, los problemas suscitados por los primeros intentos leibnizianos de fundamentar la justicia divina constituyeron una de las primeras motivaciones que impulsaron a Leibniz a invocar, en su filosofía, el principio de lo mejor.

2. *Un Dios legibus solutus*

El punto de partida de la reflexión leibniziana sobre la justicia de Dios se encuentra, a mi juicio, en la conocida anotación de 1663-1664 al *Compendium metaphysicae* de Daniel Stahl, en la cual Leibniz afirmaba que “Dios no es causa moral del pecado”, dado que

[...] 1. causa moral es solo en actos morales, es decir, en orden a la ley; 2. es causa moral solamente aquella a la cual la ley le es dada. De esto se sigue que Dios no puede ser causa moral, porque la ley no es dada para Dios. (Leibniz *A VI 1*, 27)

El primer esbozo de una justificación divina, imaginado por un Leibniz de 17 años, se resume en esto: Dios no es moralmente responsable por la existencia del pecado, pero no porque su acción sea justa, sino porque Dios está fuera de la jurisdicción de toda ley moral. Es decir, a Dios no se le puede imputar la justicia o injusticia de sus acciones. Es *inimputable* en términos morales, o también, como dirá Leibniz más tarde, “*anupeúthunos*”¹ (*no responsable* por sus acciones, no sometido a la obligación de dar cuentas por sus actos).

Tanto por la terminología empleada en este pasaje, como por la orientación y los intereses del pensamiento del Leibniz recién graduado en Leipzig, resulta claro que el contexto teórico de este breve argumento remite al ámbito de la jurisprudencia, y en especial, a la reflexión tardo-escolástica y moderna sobre el derecho natural. En efecto, el concepto de *causa moral* era propio del discurso jurídico. Pufendorf, por ejemplo, en su obra *Elementorum jurisprudentiae universalis libri II (EJU)* (que Leibniz ciertamente había leído ya hacia 1663), define la acción moral como la acción voluntaria del hombre en la vida social, considerada bajo la *imputación* de sus efectos. Este elemento formal, la *imputabilidad*, dice Pufendorf, confiere al agente el rango de *causa moral* (Pufendorf *EJU*, I, I, 4). Asimismo, la afirmación según la cual solo se es causa moral (o agente moral) en aquellos actos que son en orden a una ley dada, remite a una concepción de la moralidad centrada en la existencia de una *ley natural*, la cual establecería los preceptos morales fundamentales (constituyendo, pues, una *ley moral*). Tal concepción tuvo en Tomás de Aquino a su primer gran exponente (Tomás de Aquino *Summa Theologiae*, I-II, §§ 90-97, en especial 94), pero en los siglos XVI y XVII gozó de un renovado interés por parte de pensadores escolásticos tanto como de los

I 49

¹ Véanse *Salas*: 174, *Dutens*: IV, 3, 280; también *Grua*: 474, 431, 452.

iusnaturalistas modernos, a raíz de los procesos históricos que impulsaron la búsqueda de un *derecho internacional* o una *jurisprudencia universal* (inspirado en el antiguo *jus gentium*). Por último, cabe notar que el interés de Leibniz entre 1663 y 1668 parece estar principalmente orientado hacia el campo disciplinar del derecho, en el que habría de desarrollar su profesión. Así lo prueban sus escritos del período, con la notable excepción de la *Dissertatio de arte combinatoria* (1666) y de algunas notas filosóficas. Es comprensible que así fuera, dado que Leibniz esperaba graduarse como Doctor en Leyes. Sin embargo, su interés por la jurisprudencia habría de prolongarse por el resto de su vida, no solo en razón de su profesión, sino también por su conexión con la problemática filosófica de la propia Teodicea.

He aquí, entonces, el problema que subyace a las primeras reflexiones en torno a la justicia divina: el Dios leibniziano, ¿está fuera de la jurisdicción de la ley moral, o está dentro de su jurisdicción y sometido a ella? En otras palabras, ¿está también sujeto a la *obligación* que impone dicha ley, o él no puede ser juzgado por dicha ley? Si Dios no estuviera sujeto a ley moral alguna, entonces, ciertamente, no se le podría atribuir responsabilidad moral alguna por la existencia del pecado. No sería necesario defender su causa. Pero tampoco podríamos tener certeza alguna de que tal Dios actúa con justicia, ya que, en definitiva, no tendría por qué hacerlo. No estaría *obligado* a hacerlo. ¿Qué razón tendría, entonces, Dios, para obrar con justicia?

50 |

El problema reside, entonces, en esclarecer cuál es la relación específica que mantiene el Dios leibniziano con la ley moral, o con los preceptos que establecen qué es lo justo y lo injusto. Esos preceptos son, para el joven Leibniz, el corazón de la doctrina del derecho natural. Por ello, gran parte de este problema depende de la concepción leibniziana del derecho natural y de la noción de *obligación* que atribuía a tal derecho.

3. Voluntarismo vs. intelectualismo

Como señalan Haakonssen y Schneewind, en la escolástica previa a Suárez podía encontrarse una oposición entre dos tipos de teorías del derecho natural: una vertiente *nominalista-voluntarista* (inspirada en autores como Duns Escoto y Guillermo de Ockham) y otra *realista-intelectualista*.² Para la concepción *voluntarista*, Dios no está sometido a la ley natural. Ello se debe a que toda ley, en cuanto tal, requiere de un acto de

² Véanse Haakonssen 1998: 1318 y Schneewind 2010: 68.

voluntad legislativa para ser establecida. Y como toda ley impone una *obligación*, solo puede provenir de un *superior*, alguien que detenta el poder para hacerla cumplir. Así, no habría ley moral alguna si no mediara un acto de la voluntad de Dios estableciendo la ley natural. Ahora bien, Dios no puede estar sometido a la obligación de acatar esa ley, ni ninguna otra, dado que no hay ningún superior que pudiera imponer una obligación a Dios. Toda *obligación* requiere, como condición necesaria y fundamental, ser emanada de un superior. El punto débil de esta posición reside en que, eventualmente, la superioridad del legislador le permitiría establecer cualquier precepto como ley, por lo que Dios podría haber decretado incluso preceptos contrarios a los que decretó. Suárez, en su *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* (1612), intentaba escapar a este voluntarismo extremo, planteando que si bien Dios no está sometido a la *ley eterna* (cuya participación en la criatura racional es la *ley natural*), su voluntad es recta *per se* (al igual que su entendimiento), por lo cual Dios hace lo que dice la ley sin estar sometido a ella (Dios “es ley para sí mismo”) (Suárez *DL*, II, II, 6). Por ello, no es su voluntad la que hace buenas o malas a las acciones, sino que son las esencias de las cosas las que así lo determinan, y él “prohíbe lo que es malo porque es malo” (Suárez *DL*, II, VI, 7).

Una concepción voluntarista era también defendida por Pufendorf, autor que habría de influir fuertemente en el joven Leibniz. La ley natural depende de la libre voluntad de Dios, quien la ha establecido por su conformidad con la naturaleza racional y social del ser humano. Ahora bien, Dios podría cambiar esa ley, ya que nada le impediría modificar la naturaleza de la criatura racional. No parece haber ninguna necesidad que haya compelido a Dios a crear al ser humano, ni a crearlo del modo en que lo creó (Pufendorf *EJU*, I, XII, 14). En tal sentido, Pufendorf deja en claro que la ley natural es *natural*, justamente, porque es adecuada a la *naturaleza humana*, y no impone ninguna necesidad sobre la voluntad del creador (cosa que difícilmente podría ocurrir, siendo que Dios carece de un superior que pudiera *obligarlo*). El problema de la *arbitrariedad* de la ley se planteará también para Pufendorf, quien (en su obra posterior, *De jure naturae et gentium*) habría de recurrir a la teología natural, sosteniendo que Dios ha elegido la naturaleza humana y la ley natural para beneficio del propio ser humano (Pufendorf *DJN*, II, 3, 4-5).

Sin embargo, antes que Pufendorf, Hugo Grocio, reivindicado por muchos como el fundador del *iusnaturalismo moderno* o *secular* (Schneewind 2010: 74-75), había enarbolado otra respuesta posible al problema aquí planteado. En su obra de 1645, *De jure belli ac pacis*, Grocio defendía una concepción claramente *intelectualista*, al afirmar que

El derecho natural es un dictado de la recta razón, que indica que alguna acción por su conformidad o disconformidad con la misma naturaleza ra-

cional, tiene fealdad o necesidad moral, y de consiguiente está prohibida o mandada por Dios, autor de la naturaleza. (Grocio *DJBP*, I, X, 1)

Los actos sobre los que recae esta norma “son lícitos o ilícitos de suyo” (Grocio *DJBP*, I, X, 2) por sí mismos, con lo cual puede verse que su *obligatoriedad* no surge del mandato de un superior. Más aun, este derecho es inmutable, ni siquiera el propio Dios lo puede cambiar (como no puede hacer que dos más dos no sea cuatro), sino que él mismo es juzgado por dicha norma (Grocio *DJBP*, I, X, 5). De allí el famoso “*etiamsi daremus*” grociano, según el cual el derecho natural mantendría su *obligatoriedad* aun suponiendo que Dios no existiera o no se preocupara por los asuntos humanos (Grocio *DJBP*, Prolegomena, 11).

Así, en la concepción intelectualista de Grocio, las leyes naturales imponen obligación por sí mismas, con total independencia de que exista un superior o una autoridad que encarne el poder coercitivo de hacerlas cumplir. La *obligación moral* nace de la sola ley o de la recta razón. Más aún, Dios mismo está alcanzado por la *obligatio* que imponen las leyes morales. Esta posición resultaba ciertamente problemática, ya que a los restantes teóricos del derecho natural les resultaba incomprensible la existencia de una obligación cuya fuerza vinculante no emanara de un poder superior.

52 |

El problema, entonces, puede formularse también del siguiente modo: las leyes morales, para el joven Leibniz, ¿imponen *obligación* por sí mismas, o su *obligatoriedad* nace de la voluntad divina en tanto mandato de un superior? Y si valen por sí mismas, ¿son *inmutables* y/u *obligatorias* para el mismo Dios?

4. Los entes morales

El escrito jurídico más importante de Leibniz, antes de sus *Elementa juris naturalis*, es el *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, de 1667. En dicha obra puede verse que la reflexión filosófico-jurídica del joven Leibniz se construye tomando, como uno de sus fundamentos, la doctrina de los *entes morales* de Erhard Weigel. Ya en su *Specimen quaestionum philosophicarum ex jure collectarum*, de 1664, Leibniz escribía:

Y el ilustre Weigel, profesor de matemática en Jena, mi preceptor y respetado protector, estableció tres máximos géneros de entidades: natural, moral y notional, y en cada uno de ellos busca la cantidad o estimación, la cualidad y la acción. Reduce, por ende, los derechos a cualidades morales, y así como el espacio es el sustrato de la acción natural o movimiento, del mismo modo el

Estado es como un espacio moral, en el cual el cuasi-movimiento moral es ejercido. (Leibniz *A VI 1*, 94)

Leibniz no deja de recordar que Pufendorf, en su obra *EJU*, también tomó estas ideas de Weigel. Esta misma filiación intelectual es uno de los elementos que conecta y emparenta la reflexión jurídica leibniziana con la de Pufendorf. Así, en el *Nova methodus*, Leibniz afirma:

Ahora bien, la moralidad, es decir, la justicia o injusticia de las acciones, se origina a partir de la cualidad de la persona que actúa en orden a la acción, surgida a partir de acciones precedentes, la cual es llamada cualidad moral. Sin embargo, como la cualidad real en orden a actuar es doble, potencia de actuar y necesidad de actuar, así también la potencia moral es llamada derecho, la necesidad moral es llamada obligación. (Leibniz *AVI 1*, 301)

Aquí aparece el concepto de *necesidad moral*, como *definiens* de la noción de *obligatio*, en el contexto de una analogía (de inspiración metafísica, cabe notarlo) entre los entes naturales y las relaciones o los conceptos morales y jurídicos (los *entes morales* de Weigel). Esta analogía es el primer elemento de juicio con que contamos para entender el significado de esta noción de *necesidad moral*, que Leibniz empleará en su discurso jurídico de sus años de juventud, y que reaparecerá en sus años maduros ya en el contexto de la Teodicea. Aquí, la necesidad moral es el *análogo jurídico* de la *necesidad real* que pesa sobre los entes reales. Se trata de una *necesidad*, cabe inferir, puesto que entraña un impedimento o una *imposibilidad* de obrar del modo contrario, pero esta imposibilidad no es *natural* o *física*, no es *fáctica*, sino *moral*. En otras palabras, sería una *necesidad* que no se impone sobre los cuerpos (cual ley natural), sino más bien sobre las almas, sobre la libertad de acción del agente moral.

I 53

Esto no nos dice mucho, aún, sobre el significado de esta noción de necesidad moral. A continuación, sin embargo, Leibniz comienza a despejar algunas dudas sobre la cuestión principal aquí abordada, al afirmar que “Dios es sujeto de derecho pleno hacia todas las cosas, pero de ninguna obligación” (Leibniz *AVI 1*, 301). Y Leibniz aclara que habla

[de] la obligación estrictamente dicha, la cual descende del mero derecho, porque todas las cosas que están en su posesión y potestad perpetua no pueden ser adquiridas o abandonadas según el mismo [derecho]. (Leibniz *A VI 1*, 301, n.)

Hasta aquí, Leibniz parece ratificar, al menos en parte, su posición del

argumento de 1663-1664: Dios no es sujeto de obligación alguna. Mas, cabe preguntar, ¿cómo entiende Leibniz la “obligación estrictamente dicha”? Aquí hay una pista para elucidarlo: tal obligación “desciende del mero derecho”, esto es, nace de una cierta ley. De allí la importancia de clarificar la noción de *necesidad moral*. Por lo demás, cabe notar que la aclaración leibniziana sugiere que hay un *vínculo de posesión no jurídico* entre Dios y la creación, un vínculo más bien *metafísico*, que funda una potestad o autoridad *perpetua*, y que por tanto va más allá de una relación de propiedad concebida en los términos del derecho romano. Pero Leibniz no aclara mucho más.

5. La necesidad moral como “brida moral” en Pufendorf

Una vía que puede acercarnos a la comprensión leibniziana de la necesidad moral, en este período, es atender a cómo concebía Pufendorf esta noción. Ya en su carta a Thomasius de setiembre de 1663, Leibniz critica duramente a Maquiavelo y a Hobbes, cuestionando al primero por reducir el derecho natural a un mero acuerdo entre personas privadas y al segundo por reducir la justicia a la utilidad del soberano. Allí se pregunta si no habrá un “*antagonista*” capaz de igualar la sutileza de Hobbes en el campo del derecho natural. Y contesta que él solo conoce a uno capaz de ello: Pufendorf (de quien, comenta, se dice que basó su obra *EJU* en una *Ethica Euclidea* manuscrita de Weigel) (Leibniz *A* II 1, 3). Esto muestra, por un lado, que el Leibniz recién egresado de Leipzig tenía una cierta valoración positiva por la figura de Pufendorf (valoración que luego habría de cambiar); por otro lado, revela que Leibniz era favorable a una concepción más bien *realista* y no *voluntarista* de la noción de justicia, como ha sostenido Rateau (Rateau 2008: 66). Habría, pues, un criterio de justicia independiente de la voluntad del soberano o de los acuerdos entre individuos.

La doctrina de Pufendorf sobre los *entes morales* no aparece desarrollada ni expuesta en *EJU* (la obra que Leibniz leyó en estos años) con el detalle que alcanzará en su obra posterior, de 1672, *De jure naturae et gentium* (*DJN*). Sin embargo, el esbozo de tal doctrina en *EJU* es coherente y compatible con su versión posterior. Pufendorf afirma ya que a la acción voluntaria se atribuyen ciertas *afecciones*, entes morales que constituyen *modos* (en el sentido metafísico de su dependencia respecto de entidades subsistentes *per se*) por los cuales la acción es denominada y definida de una cierta manera (Pufendorf *EJU*, I, XV). Esto anticipa su posterior definición de los *entes morales* como *modos* creados por los seres reflexivos y añadidos a las entidades físicas con el fin de dirigir o moderar los actos de la voluntad (Pufendorf *DJN*, I, I, 2-3). Estas afecciones son de dos clases: las *estimativas*, que refieren

a las *cantidades* o estimaciones de los actos, y las *denominativas* o *determinativas*, que son las *cualidades* “por las cuales las acciones son llamadas *necesarias* o *innecesarias*, *lícitas* o *ilícitas*, *buenas* o *malas*, *justas* o *injustas*” (Pufendorf *EJU*, I, XV, 1). Ahora bien, Pufendorf aclara que una acción es *necesaria* para alguien cuando esa persona ha recibido la ley o la orden de un superior, por lo cual la persona es compelida a hacer lo que dice la ley (Pufendorf *EJU*, I, XVI, 2). Aquí parece encontrarse el significado de la *necesidad* a la que Pufendorf califica como *moral*.

En la Definición XII, Pufendorf define la *obligación* como “la cualidad moral operativa por la cual alguien está atado (*tenetur*) a realizar (*praestare*), admitir o padecer algo”. Resuena aquí la terminología empleada por el propio Leibniz. Y luego aclara que

Concuera con esta definición aquella común de los juriconsultos, por la cual definen la obligación como un vínculo jurídico (*vinculum juris*), por el cual somos compelidos a realizar (*praestare*) alguna cosa. Pues por ella es introducida una especie de brida (*fraenum*) moral sobre nuestra libertad de actuar, por la cual no podemos rectamente (*recte*) tender hacia algo diverso a la parte a la que ella conduce; aun cuando ninguna obligación tiene tal eficacia natural como para sujetar la libertad natural de nuestra voluntad de tal modo que [esta] no pueda, al menos de hecho, dirigirse hacia otras cosas. (Pufendorf *EJU*, I, def. XII, 1)

I 55

Dos elementos son interesantes en este pasaje. En primer lugar, la metáfora de la “brida moral”, que parece revelar el sentido de la *necesidad moral*, entendida como una suerte de *freno interior* impuesto sobre nuestra libertad de actuar. En segundo lugar, la aclaración de que subsiste, en el agente, la *posibilidad física* o “de hecho” de no acatar la obligación, lo cual marca la diferencia entre la *modalidad jurídica* aquí introducida respecto de las *modalidades físicas*.³

Ahora bien, como se vio, la *necesidad moral*, como cualidad determinativa de nuestras acciones, tiene su fuente en una ley. Pufendorf define la ley, en la Definición XIII, como el decreto por el cual un superior compele a un súbdito a dirigir sus actos de acuerdo a tal decreto. Allí afirma que

[...] aun cuando la ley no deba carecer de sus razones, estas, con todo, no son propiamente las causas por las cuales esta misma ley es provista de obligación,

—

³ Véase también *EJU*, Obs. II, 9.

sino la potestad de quien la prescribe, quien, una vez que hubo significado su voluntad, impone (*adsert*) al súbdito la obligación de actuar en todo de acuerdo con su prescripción, aunque quizás las razones por las que la misma ha sido prescripta de tal modo no sean tan claras para este. (Pufendorf *EJU*, I, def. XIII, 1)

Pues es vano mandar (*praecipere*) sobre alguien aquello que puede ser impunemente ignorado. De ahí que nadie esté obligado por las leyes de una persona o grupo que no posea potestad alguna sobre aquel. Y la facultad de imponer algo por medio de ley o de prescripción implica superioridad [...] (Pufendorf *EJU*, I, def. XIII, 4)

Aquí se hace evidente el *voluntarismo* de Pufendorf. La necesidad moral sería, para este autor, el *constreñimiento interior* de la propia voluntad del agente (la “brida moral”), motivado o causado por la *coerción exterior* del poder del superior que prescribe la ley. No es, como en Grocio, una *necesidad* emanada de la sola razón (desprovista de toda coerción). Aquí, el intelecto del agente ciertamente juega un rol: comprende y asume la necesidad de acatar la norma *porque* la autoridad que la prescribe tiene el *poder* de forzar al individuo a cumplirla. Pufendorf también sostiene que una autoridad es *legítima* solo cuando ha surgido por el consentimiento de aquellos sobre quienes ha de mandar, a través de un pacto, lo cual es consecuencia de la igualdad natural de todos los seres humanos. Pero también señala que, una vez establecida la autoridad, la misma no puede ser desobedecida, aun si nos desagrada, ya que la propia ley natural obliga a cumplir los pactos (Pufendorf *EJU*, II, II, 3). En tal sentido, Pufendorf deja en claro que las razones de la ley pueden no ser claras, pero que eso no suprime su *obligatoriedad*, ya que, al menos en *EJU*, las razones no generan la *obligatoriedad* de la ley.

56 I

Desde esta perspectiva, resulta claro que en Dios no puede haber obligación alguna, ya que no hay nadie superior a este. Y la *necesidad moral* tiene su fundamento en el mandato y la autoridad de un superior. ¿Es esta también la concepción de Leibniz? Su tesis del *Nova methodus*, según la cual Dios no es sujeto de obligación alguna, no deja de ser compatible con una concepción voluntarista de la obligación, como la expresada por Pufendorf. El desafío que se plantea para Leibniz es cómo justificar esta tesis sin caer en una concepción voluntarista, ni tampoco en su propia postura de 1663-1664, según la cual Dios no es causa moral.

6. La piedad y el doble fundamento del derecho natural

Entre los parágrafos 71 y 75 del *Nova methodus*, Leibniz aborda el derecho natural, del cual pretende buscar “no las minutas, sino más bien los principios” (Leibniz A VI 1, 342). Enuncia primero cuál fue el fundamento propuesto para tal derecho por ilustres pensadores antiguos y “recientes” (Platón, Aristóteles, los estoicos, Grocio, Hobbes y otros). Leibniz se propone conciliar “fácilmente” las diversas opiniones de estos autores, y sostiene que hay tres grados del derecho natural: *derecho estricto*, *equidad* y *piedad*. De estos grados, dice, el que sigue es más perfecto al que antecede, y lo deroga en caso de conflicto (Leibniz A VI 1, 343).

El *derecho estricto* o *mero derecho*, dice Leibniz, desciende de la definición de los términos, y en él se basa el derecho de la guerra y de la paz. Su precepto es “no hacer daño a nadie, ni darle derecho a la guerra”. En él se basa la *justicia conmutativa* (Leibniz A VI 1, 343). El segundo grado del derecho natural, la *equidad* o igualdad, es la razón o proporción entre dos o muchos, y consiste, dice Leibniz, en *armonía* o congruencia. Esto sugiere que también este grado se basa en la definición de los términos (aunque Leibniz no lo afirma expresamente) (Leibniz A VI 1, 343-344). El tercer “principio” del derecho natural, dice ahora Leibniz, es *la voluntad del superior*. Ahora bien, el superior puede ser por naturaleza o por pacto. Por naturaleza es Dios. Su voluntad es o bien natural, de allí la *piedad*, o bien la ley, de allí el derecho divino positivo. La *piedad*, por tanto, es el tercer grado del derecho natural, y le confiere a los restantes perfección y efecto. Y Leibniz afirma:

I 57

Puesto que Dios, porque es omnisciente y sabio, confirma el mero derecho y la equidad; porque es omnipotente, lo hace cumplir (*exequitur*). De aquí que coincida la utilidad del género humano, y por cierto la belleza y armonía del mundo, con la voluntad divina. [...] Por este fundamento, no está permitido abusar ni siquiera de uno mismo, porque nosotros mismos pertenecemos a Dios (*nos ipsimet sumus Dei*), a quien la omnipotencia le confiere derecho sobre todas las cosas. De aquí el precepto de aquel: vivir honestamente. Siempre que el derecho estricto y la equidad carezcan de vínculo físico, Dios les añade la ejecución, para que aquello que es útil públicamente, esto es, al género humano y al mundo, eso mismo sea también útil al individuo; y así, por ende, para que todo lo honesto sea útil, y todo lo feo, perjudicial. Porque consta, en base a su sabiduría, que Dios ha destinado premios a los justos y penas a los injustos [...] (Leibniz A VI 1, 344)

En esta exposición, resulta claro que los primeros dos grados del derecho natural (*derecho estricto* y *equidad*) derivan, para Leibniz, de la definición

de los términos o las nociones jurídicas. Hay, pues, una concepción *intelectualista* del *contenido* del derecho natural y sus preceptos: lo justo es justo *per se*, en virtud de las solas nociones (*derecho, justo*), y no requiere de la voluntad de un superior para ser establecido *como* justo o equitativo.

Sin embargo, Leibniz también eleva la *voluntad del superior* al rango de *principio* del derecho natural, del cual se sigue su tercer grado. Este “principio” aporta, ante todo, la *ejecución* o el cumplimiento, a través del elemento *coercitivo* (la pena), sin el cual los dos primeros grados podrían carecer de un “vínculo físico” con el mundo. Por eso Leibniz afirma, a continuación del pasaje citado, que la existencia de Dios es “el fundamento último del derecho natural” (Leibniz *A VI* 1, 344-345). Este principio es el que confiere perfección y efecto a los restantes. Hay, entonces, dos niveles de fundamentación del derecho natural y de la moralidad para el joven Leibniz, ambos necesarios: el de *las nociones de lo justo y lo injusto*, que funda el *contenido* del derecho (aportando sus *razones*), y el de *la voluntad del superior*, que funda la *vigencia efectiva* del derecho (aportando la *ejecución* o garantía de cumplimiento por medio de la *coerción*). La *obligatoriedad* de la ley moral tiene un doble fundamento de razón y coerción, una base *intelectualista* y otra más bien *voluntarista*.

58 | En tercer lugar, al hacer coincidir los tres grados del derecho natural con los tres preceptos del derecho de Ulpiano, Leibniz plasma ya lo que habría de ser su posición constante en el campo de la jurisprudencia: la coincidencia fundamental entre el derecho romano y el derecho natural (Leibniz *A II* 1, 56). Este último es concebido, en el *Nova methodus*, como un derecho instaurado (o más bien *confirmado*) por Dios para la criatura racional. No está presente aún la tesis leibniziana posterior de la *univocidad* de la noción de *justicia*.

Por último, lo más importante: Leibniz ya afirma aquí la coincidencia entre la *utilidad* del género humano, la *armonía* del mundo y la *voluntad divina*. Leibniz define en este texto la *justicia* como “lo útil públicamente”, distinguiendo tres niveles de lo público: el mundo y su gobernador (de allí la jurisprudencia divina), el género humano (jurisprudencia humana) y la república (jurisprudencia civil) (*A VI* 1, 300-301). Por ende, Leibniz afirma que la *voluntad de Dios* coincide con la justicia para el mundo y el género humano. Dios *quiere lo que es justo* para la criatura humana. A esta voluntad divina de lo útil para el ser humano Leibniz la denomina aquí *piEDAD*. El concepto latino de *pietas* abarca un campo semántico variado, haciendo referencia a un sentimiento de amor que lleva a la aceptación y el cumplimiento de todos los deberes para con los dioses, la familia, la patria, los amigos y todo ser humano. Incluye, también, el significado de la equidad o la justicia divina. Este concepto se transformará en la noción clave de la ética leibniziana posterior, y ya aquí aparece en una doble significación: por un lado, aludiendo

al sentimiento que lleva a los seres humanos a *vivir honestamente* (por estar sometidos al poder de un superior que *confirma* la justicia pero también la *hace cumplir*); por otro lado, refiriendo a la *voluntad natural* de Dios, su deseo de ser justo o equitativo con el mundo y el género humano.

Esta *piedad divina*, esta voluntad de Dios de actuar con justicia hacia el género humano, comienza a responder nuestro problema planteado aquí. Dios *no está obligado* a ser justo, pero *lo quiere*. Falta explorar las razones que Leibniz puede dar para justificar este deseo de Dios.

7. La armonía rerum

La justificación leibniziana de la piedad divina hacia las criaturas racionales, entre 1666 y 1671, se apoya sobre dos pilares: una reflexión ético-jurídica y un fundamento metafísico. El pilar metafísico no es otro que la teoría de la *harmonia rerum*, que Leibniz toma de sus lecturas de la obra de Bisterfeld, *Philosophiae primae seminarium*, entre 1663 y 1666.

Como puede reconstruirse a partir de sus notas sobre dicha obra, Leibniz asume que ningún ente (salvo el Ente primero) es absoluto ni puede existir aislado, por lo cual, en definitiva, todo ente creado es “Dios con otra cosa”. Por ende, los entes creados no son solitarios por naturaleza, sino que todo ente es *simbiótico* o pertenece a una sociedad. Así pues, el nexo de la naturaleza del universo confirma el orden y la *panarmonía*, la unión y comunión entre todas las cosas (Leibniz AVI 1, 153). Esta panarmonía está fundada sobre la sacrosanta trinidad, y esta es *fuerza, norma y fin* de todo orden (Leibniz AVI 1, 158). Hay aquí una analogía entre la trinidad cristiana y el orden del universo, orden que implica tres términos: un término primero o *a quo* (la fuerza), un término segundo o *per quem* (la norma), y un término tercero o *ad quem* (el fin) (Antognazza 1999: 46-47). Esta estructura se replica en la naturaleza de todo ente, al cual competen el *poder*, la *sabiduría* y el *amor* (elementos que Leibniz asocia con las tres personas de la trinidad) (Leibniz AVI 1, 156).

Leibniz no aclara, en estas notas, el vínculo entre Dios y las criaturas. Queda claro, sin embargo, que al ente primero es a quien competen máximamente el poder, la sabiduría y el amor. Leibniz señala que el *afecto* es amor o deseo de unión en relación al *terminus ad quem*, y es amor de *benevolencia* o de *beneficencia* en relación al *terminus a quo* (AVI 1, 156-157). Esto sugiere que Dios, por su propia naturaleza (en tanto *ente*), posee, *prima facie*, un amor de benevolencia y de beneficencia hacia las criaturas.

Como puede verse en los pasajes analizados del *Nova methodus*, la *harmonia rerum* va a adquirir un lugar central en la filosofía del joven Leibniz, convirtiéndose en fundamento i) de las nociones mismas (como en el caso

de la *equidad*, que es *armonía* o congruencia), ii) del orden de las cosas (la “armonía del mundo”), y iii) de la propia acción divina, porque la voluntad de Dios *coincide con* la utilidad del género humano (y con la belleza o armonía del mundo). En esta época comienza a erigirse lo que Leibniz denominará, más tarde, el *principio de la armonía de las cosas* (Leibniz *AVI* 3, 472). La voluntad de Dios tiende al orden, quiere la armonía, porque de algún modo quiere a las criaturas, y estas no pueden existir si no es en sociedad, en una *república universal* (Leibniz *AVI* 1, 156). Así, en la *Confessio naturae contra atheistas* de 1668, Leibniz dirá que Dios, en tanto es *inteligente* o sabio, elige crear las cosas naturales del modo en que las crea “en razón de la belleza de las cosas” (Leibniz *AVI* 2, 492). Más aun, la armonía en tanto orden universal *ideal*, parece confundirse con el mismo Dios, ya que la intuición “cara a cara” de Dios es la contemplación de “la armonía universal de las cosas”, “porque Dios no es nada distinto a la armonía de las cosas o al principio de la belleza en ellas mismas” (Leibniz *AVI* 1, 499). Y en la carta a Arnauld de 1671, Leibniz dirá que Dios es “la sede de la armonía universal” (Leibniz *A II* 1, 174).

8. La alabanza como multiplicación de la armonía

60 |

Y entonces... ¿cuál es la razón por la cual Dios es justo o actúa con justicia?

En uno de los primeros manuscritos de los *Elementa juris naturae*, de 1669-1670, Leibniz comienza su intento de fundamentar el derecho natural tratando de responder al dilema de Carnéades, que también había abordado Grocio: *la justicia, o bien no es nada, o bien es una estupidez suprema, porque prescribe el daño de uno mismo y el beneficio de los otros* (Leibniz *AVI* 1, 431). Para fundamentar el derecho natural, lo primero que debe demostrarse, según Leibniz, es que la búsqueda del bien propio o del placer (verdadero motor de toda acción voluntaria) (Leibniz *A IV* 1, 34-35) es compatible, en cierta medida, con la búsqueda del bien ajeno; es decir, que la *prudencia* es compatible o puede conciliarse con la *justicia*. La prudencia, decía Leibniz en 1663-1664, es “el hábito de ver qué es lo útil en todas partes”, o “la ciencia de lo útil en todas las cosas” (Leibniz *AVI* 1, 60). Por ello, si no existiera Dios alguno (como propone pensar Grocio) y el alma no fuese inmortal, la justicia sería una estupidez (una negligencia hacia la propia utilidad) (Leibniz *AVI* 1, 431).

La *justicia*, propone Leibniz como primera definición, consiste en “la prudencia en el asistir o en el dañar a otros” (Leibniz *AVI* 1, 434), es decir, la búsqueda de una adecuada proporción entre la *utilidad privada* y la *utilidad*

pública. Esto lo lleva a pensar en diversas situaciones posibles, en las que debe esclarecerse cuál utilidad es la que prima sobre la otra. Allí sostiene que “Dios es justo aunque no siga ninguna de estas reglas, porque no obstante es prudente”. Esto significa que Dios es justo, ante todo, porque quiere aquello que es bueno para sí mismo, pero ello de algún modo conlleva el bien *para las criaturas*, “a no ser que sea por casualidad que a él le plazca que los hombres se amen” (Leibniz *AVI* 1, 434). Y Leibniz escribe:

Con todo, esto en cierto modo le place y en cierto modo no, porque tiene otro principio, la armonía universal. (Leibniz *A VI* 1, 434)

A continuación, plantea el problema fundamental: si hubiese alguien tan poderoso que no tuviera por qué temer la ira de los otros, ese alguien no tendrá, basándose en la prudencia, motivo alguno para ser justo, si acaso no lo deleita la alabanza o la buena opinión de los otros sobre él (Leibniz *AVI* 1, 434). A ello responde que cualquier ser de esta índole será deleitado por esta alabanza o buena opinión, “porque todo sabio es deleitado por la belleza o armonía” (Leibniz *AVI* 1, 434-435). Como la justicia es una forma de prudencia, no hay otra razón para ella que el premio o el castigo, es decir, aquello que redunde en el propio beneficio o perjuicio. Y Dios mismo no escapa a esta regla: Dios, dice Leibniz, “es su propio premio” (Leibniz *AVI* 1, 435).

I 61

Como sostiene Francesco Piro, la estrategia de Leibniz en este escrito consiste en hacer del concepto de *alabanza* (*laus*) un medio para multiplicar la *armonía* (Piro 1999: 161-163).⁴ Leibniz escribe:

Y no hay sabio que no busque eso [la alabanza], puesto que busca la armonía. La alabanza es, pues, como un eco de la armonía, y un reflejo tanto como una duplicación. Si Dios no tuviera criaturas racionales en el mundo, tendría la misma armonía, pero desprovista de eco, la misma belleza desprovista de reflexión y de refracción o de multiplicación. Por lo cual la sabiduría de Dios exigía criaturas racionales, en las cuales las cosas se multiplicaran. Una mente es, pues, algo así como un mundo en un espejo [...] Por tanto, se sigue que habremos de satisfacer a aquellos que pueden estimarnos bien o mal, si somos prudentes. (Leibniz *A VI* 1, 438)

⁴ Piro considera que Leibniz probablemente tomó esta noción del *deseo de alabanza* de Sforza Palavicino, para quien tal deseo constituía un instrumento de Dios para volver a los hombres virtuosos (Piro 1999: 162).

Leibniz definirá la noción de *armonía*, hacia 1671, como la “diversidad compensada por la identidad” (Leibniz *AVI* 1, 484), la “similitud en las cosas disímiles” (Leibniz *A II* 1, 98). También definirá al *placer* o *deleite* como “la percepción de la armonía”, y a lo bello como aquello “cuya armonía es comprendida clara y distintamente” (Leibniz *AVI* 1, 484), definición que remite a la función del entendimiento. Ello le permitirá dar un fundamento demostrativo a la tesis según la cual “todo sabio es deleitado por la belleza o armonía”. A su vez, la *sabiduría* será definida como la “ciencia de la felicidad” (Leibniz *AVI* 1, 457), o “de lo óptimo” (Leibniz *A IV* 1, 36).

Dios es *justo* (prudente hacia las criaturas) porque ante todo es *prudente* (quiere su propio bien). Puesto que es *sabio*, le placen las cosas óptimas o más armoniosas. Y él mismo es la *harmonia rerum*. Por ende, un mundo con criaturas racionales que quieran *alabar*lo por su sabiduría y su justicia constituye el mejor *reflejo* de su propia armonía. Por ello *quiere las cosas óptimas*. Porque la justicia redunda en su propio bien (la multiplicación de su propia armonía). No hay aquí ningún atisbo de *obligación* que pese sobre Dios respecto de ley moral alguna. Más aun, Leibniz ratifica la tesis hobbesiana según la cual Dios tiene derecho pleno hacia todas las cosas, y afirma que lo que quiere el ser omnipotente es justo (Leibniz *A IV* 1, 10). Solo que, en Leibniz, la *sabiduría* complementa el derecho absoluto de Dios (y su posible *arbitrariedad*) con la *prudencia* hacia los otros (Leibniz *AVI* 1, 444-445).

62 |

Cabe notar que, en los *Elementa juris naturae*, Leibniz parece seguir concibiendo la *necesidad moral* en los términos weigelianos, como un *análogo jurídico-moral* de la *necesidad física*. Sigue definiendo al *derecho* y a la *obligación* como *cualidades morales*, que nada son, dice, sino “cualidades del hombre bueno” (Leibniz *AVI* 1, 465). En el *Specimen demonstrationum politicarum* de 1669, Leibniz escribe que “la *necesidad del derecho* sobre la gente, cuyo objetivo es justo [...] es equivalente a la *necesidad de hecho*” (Leibniz *A IV* 1, 56). Y explica esta afirmación apelando a la “preclara” voz de Papiniano, según el cual

[...] las cosas que dañan nuestra piedad, nuestra estima, nuestra vergüenza y (como se dijera generalmente) que están contra las buenas costumbres, esas cosas debemos creer que no se pueden hacer. (Leibniz *A IV* 1, 56)

En este sentido, la *necesidad moral* alude a la actitud del *hombre bueno* frente a aquello que es justo, una actitud de acatamiento, de restricción de la propia voluntad. Pero Leibniz, en estos escritos, nunca atribuye esta necesidad moral a Dios.

9. El principio de lo mejor

Hacia 1670-1671, Leibniz introduce un cambio de enorme importancia en su esquema argumental. En ese período, y en el marco de los *Elementa juris naturae*, decide sustituir a la *prudencia* por el *amor* en su definición de la noción de justicia (que ahora es definida como el hábito de amar a los otros) (Leibniz *A VI* 1, 465). Asimismo, afirma expresamente que el *derecho* es una ciencia que depende de las definiciones y las demostraciones, y que sus principios poseen *verdad eterna*, en tanto son verdades condicionales (*conditionalia*) (Leibniz *A VI* 1, 460-461). Esto ratifica su posición *intelectualista* respecto del *contenido* del derecho natural. Sin embargo, el cambio más importante que introduce tiene lugar en dos escritos metafísicos de enorme importancia: el *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen* (primer escrito de Leibniz que nos ha llegado consagrado a plantear una defensa de la justicia divina) y la carta a Magnus Wedderkopf de mayo de 1671 (primer esbozo de una metafísica que va de la demostración de la existencia de Dios, fundada en el *principio de razón suficiente*, a la existencia del mundo máximamente armonioso y a la exculpación de Dios por la existencia del pecado). En ambos escritos, la modificación vital que aparece es que Leibniz deja de lado el deseo de alabanza, como eventual motivo de Dios para ser justo con las criaturas, y pasa a sostener simplemente que Dios *quiere lo mejor, lo más perfecto o lo más armonioso*, diciendo que esto es de algún modo esencial a Dios, y que Dios se encuentra *necesitado* a ello.

I 63

Así, Leibniz escribe:

[...] quien es omnisciente quiere aquello que considera óptimo, puesto que resulta consustancial a la sabiduría el querer lo óptimo y quien niegue esto está trastocando los términos. Pues, si se es bueno, se quiere (cuando se comprende su naturaleza) lo mejor –tal y como dice Aristóteles–, si es que lo reconoce. Y, como quien es omnisciente conoce lo mejor, de ahí se sigue que lo quiere. Al ser omnisciente quiere aquello que considera lo mejor y, como es todopoderoso, hace lo que quiere; luego de ahí se sigue que haya de consentir el pecado, si considera que es lo mejor. (Leibniz *Roldán*, 70 / *A VI* 1, 544)

Sin embargo, como Dios es la mente más perfecta, es imposible que él mismo no sea afectado por la armonía más perfecta, y por tanto, también lo es que no sea necesitado hacia lo óptimo por la misma idealidad de las cosas. Lo cual en nada disminuye la libertad. Puesto que la suprema libertad es ser compelido a lo que es óptimo por la recta razón [...] De aquí se sigue que todo lo que ha sucedido, sucede o sucederá es lo óptimo, y por tanto es necesario, pero como dije, con una necesidad que nada quita a la libertad, puesto que nada quita a la voluntad y al uso de la razón. (Leibniz *A II* 1, 117)

Como se ve, el “principio” de la *harmonia rerum* se consolida como *razón determinante* de la acción divina. Pero ahora, ese principio se complementa con el esbozo de una teoría de la voluntad o de la acción voluntaria, según la cual es “consustancial” a la voluntad del *sabio* (quien comprende qué es lo óptimo) el querer lo mejor. En este contexto, Leibniz emprende, ahora, una crítica severa contra toda *indiferencia de equilibrio* en la voluntad. Nadie puede elegir qué querer, solo se puede querer lo mejor (Leibniz *AVI* 1, 544-546; *A II* 1, 117-118). Esto parece elevar la armonía universal al rango de *razón necesitante* para la voluntad divina (si bien Leibniz no traza aún la distinción entre *razón necesitante* y *razón determinante*).

En este viraje argumental, sostengo, entra en escena ya, en sus primeras formulaciones, lo que luego constituirá en la filosofía leibniziana el *principio de lo mejor*, todavía atado a su fuente originaria (la *harmonia rerum*). Aquí, la tesis según la cual *Dios quiere lo mejor* aparece como regla que rige toda acción divina, y que explica, por consecuencia, su justicia para con las criaturas. Es, por ende, un *principio*, que explica ante todo las acciones divinas, y su primera misión en la filosofía leibniziana es la de aportar aquello que una teoría de la moralidad (basada en la ley natural) claramente no podía, para Leibniz, brindar: una *razón* que *determine* a Dios a ser bondadoso y justo hacia las criaturas. Esa misión se realiza, como puede verse en la carta a Wedderkpf, sosteniendo que Dios es conducido por su propia naturaleza a elegir lo mejor, y que, por tanto, lo que Dios ha producido es lo óptimo.

64 |

10. Conclusiones

Este recorrido permite formular algunas conclusiones importantes. En primer lugar, el joven Leibniz, entre 1663 y 1671, necesita buscar una razón que permita explicar por qué Dios habría de ser justo, o incluso bondadoso, en relación a las criaturas humanas. Ello revela, sin más, que, para el Leibniz de estos años, Dios no está sometido a ninguna *obligación* de tipo moral y/o jurídica, que pudiera *imponerle* la necesidad de obrar con justicia. La concepción de la moralidad como un orden cuasi-jurídico basado en la existencia de una *ley moral* o *ley natural*, que Leibniz toma de su formación jurídica y del debate de la época en torno al *iusnaturalismo* moderno, lo conduce a buscar una fundamentación *extra-jurídica*, *metafísica*, de la justicia divina, por la sencilla razón de que Dios *no está obligado* a acatar ley alguna.

Esta *inimputabilidad* o *anupeúthunía* divina se debe, en segundo lugar, a que, para el joven Leibniz, la *obligatoriedad* de la ley moral parece tener un doble fundamento: las nociones o definiciones de los términos (o la

adecuación del *contenido* de la ley a la noción de *justicia*) y la existencia de un *poder coercitivo* que motive a cumplir la ley mediante la amenaza de una pena. Y, obviamente, no hay poder coercitivo alguno capaz de *obligar* a Dios. Leibniz parece tener una concepción *intelectualista* de la *justicia* (contenido de la ley), pero una concepción *semi-voluntarista* de la *vigencia* del derecho natural (o del *orden jurídico* basado en tal derecho). Tal concepción puede verse expresada en la carta a Conring de enero de 1670, en la que Leibniz distingue dos niveles: el de los dos *fundamentos* de “toda la eficacia de lo justo y lo equitativo” (la existencia de Dios y la inmortalidad del alma), y el de las reglas fundamentales de la justicia o de la utilidad pública (que a nadie le sea quitada su posesión, versión reformulada del *jus strictum*, y que a cada uno se le dé cuanto es necesario para la utilidad pública) (Leibniz *A II 1*, 30). Lo justo es justo *per se*, pero la *obligación* de cumplir con las reglas del derecho natural depende, en definitiva, de la existencia de Dios como garante de su cumplimiento. Aun cuando Leibniz defina la *obligación* como una *necesidad moral*, ella sería una “suma estupidez” si no estuviera acompañada por la enorme utilidad que significa evitar el castigo divino (Leibniz *A II 1*, 30).

Por último, la búsqueda leibniziana de una razón para la justicia divina conduce, según creo, a introducir en su filosofía la tesis que afirma que Dios *quiere lo mejor*, o incluso que está “necesitado hacia lo óptimo”. Esta tesis constituye, según creo, la primera versión de lo que Leibniz habría de distinguir, en años posteriores, como el *principio de lo mejor* o *de la conveniencia*. Hacia 1671, esta tesis aparece como principio o razón que explica todas las acciones divinas, que surge como consecuencia del *principio de razón suficiente* (incorporado ya hacia 1668) y a partir de la fuente originaria que fuera su primera respuesta al problema aquí abordado: la *harmonía rerum*. El orden del universo es eco o reflejo de la estructura ontológica trinitaria del Ente primero: poder-sabiduría-amor. Y Dios, el ser máximamente sabio, es deleitado por la máxima armonía, como lo garantizan las definiciones que Leibniz construye hacia 1670-1671. Por ello, en definitiva, Leibniz podrá prescindir, ya en 1671, de la alabanza como excusa divina para ser prudente hacia los seres humanos. Dios es justo porque quiere lo mejor, lo máximamente armonioso, dado que la voluntad no puede hacer otra cosa que dirigirse hacia lo que el entendimiento considera óptimo. Y como la justicia (es decir, el amor desinteresado hacia todos) es la virtud que concilia el bien propio con el bien de los otros, ella parece la clave para lograr un mundo que refleje la suma perfección divina, maximizando el bien de todos tanto como lo permite la armonía universal. Porque es propio de la sabiduría (ciencia de lo óptimo) elegir para sí mismo el bien que sea, al mismo tiempo, justo o públicamente bueno (Leibniz *A IV 1*, 46).

I 65

Hay aquí un cambio importante, y es que aparece una línea argumental basada ya no en el deseo divino de alabanza, sino en la propia naturaleza de la voluntad, concebida desde una perspectiva fuertemente intelectualista. La voluntad tiende al bien *per se*, y eso implica que su elección es siempre determinada por el juicio del intelecto referido a lo óptimo. El Dios justo es ahora un Dios sabio, más bien que un Dios prudente. Un Dios que tiende al bien en general, y no solo a su bien considerado en particular (aun cuando ambos bienes ciertamente convergen). En este viraje puede verse la importancia que adquiere en la filosofía de Leibniz, ya en esta época temprana, la tesis de la elección divina de lo mejor como fundamento explicativo de las acciones de Dios.⁵

BIBLIOGRAFÍA

- Antognazza, M. R.** (1999), “*Immeatio and Emperichoresis. The Theological Roots of Harmony in Bisterfeld and Leibniz*”, en S. Brown (1999) (ed.), *The Young Leibniz and his Philosophy (1646-76)* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 41-64).
- Brown, S.** (1999) (ed.), *The Young Leibniz and his Philosophy (1646-76)* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers).
- Garber, D. y Ayers, M.** (2008) (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Grocio, H.** (*DJBP*), *Del derecho de la guerra y de la paz* (Madrid: Reus, 1925) (citado indicando libro, capítulo y sección).
- Haakonssen, K.** (1998), “Divine/Natural Law Theories in Ethics”, en D. Garber y M. Ayers (2008) (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1317-1357).
- Hobbes, T.** (1651), *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (México: FCE, 1980).
- Leibniz, G. W.** (*A*) *Leibniz, G. W. Sämtliche Schriften und Briefe*, (Darmstadt, Leipzig, Münster: Akademie-Verlag, 1923 y ss).
- Leibniz, G.W.** (*Dutens*), *G. W. Leibnitii Opera Omnia*, ed. L. Dutens, 6 vols. (Ginebra: 1768).
- Leibniz, G. W.** (*Grua*), *Testes inédits d’après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, ed. G. Grua (Paris: Presses Universitaires, 1948).

⁵ Este trabajo se realizó en el marco del proyecto financiado por la ANPCyT PICT 2017-0506 “La Ciencia General de Leibniz como fundamentación de las ciencias: lógica, ontología y filosofía natural”.

- Leibniz, G. W.** (*Mollat*), *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, ed. G. Mollat (Leipzig: Hassel, 1893).
- Leibniz, G. W.** (*Roldán*), *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, comp. Concha Roldán Panadero (Madrid: Tecnos, 1990).
- Leibniz, G. W.** (*Salas*), *Escritos de filosofía jurídica y política*, Jaime de Salas Ortueta (comp.) (Madrid: Editora Nacional, 1984).
- Piro, F.** (1999), “Leibniz and Ethics: the Years 1669-72”, en S. Brown (1999) (ed.), *The Young Leibniz and his Philosophy (1646-76)* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 147-167).
- Pufendorf, S.** (*DJN*), *De jure naturae et gentium libri octo* (Londini Scanorum: Adami Junghans, 1672) (citado indicando libro, capítulo y sección).
- Pufendorf, S.** (*EJU*), *Elementorum jurisprudentiae universalis libri II*, (Hagae – Comitibus: Ex Typographia Adriani Vlacq, 1660) (citado indicando libro, definición y sección).
- Rateau, P.** (2008), *La question du mal chez Leibniz : fondaments et élaboration de la Théodicée* (Paris: Honoré Champion Éditeur).
- Schneewind, J. B.** (2010), *La invención de la autonomía: una historia de la filosofía moral moderna* (México: FCE).
- Stahl, D.** (1686), *Compendium metaphysicae in XXIV tabellas redactum* (Francofurtum). Münchener Digitalisierungszentrum, Digital Bibliothek. Permalink: <http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10943995-0>.
- Suárez, F.** (*DL*), *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributos* (1º ed. 1612) (Neapoli: ex Typis Fibrenianis, 1872) (citado indicando libro, capítulo y sección).
- Thomasius, J.** (1667), *Philosophia practica* (1º ed. 1661) (Lipsiae, Editio secunda).
- Tomás de Aquino** (*Summa Theologiae*), *Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino Opera Omnia, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico. (Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarraensis)*. URL = <<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>>.

Leibniz sobre el progreso del mundo: unidad, perfección y libertad

RODOLFO FAZIO

Universidad de La Frontera, Chile

DOI: 10.36446/rlf2020199

1 69

Resumen: Entre 1680 y 1716 Leibniz se pregunta si acaso el mundo progresa en perfección. En particular, se enfrenta a un dilema específico: si tal progresión es constante o creciente. El objetivo principal de nuestro trabajo es explicar por qué ambas respuestas son lícitas en la filosofía leibniziana. Con tal fin dividimos el artículo en tres momentos. En primer lugar, analizamos la noción de progreso de Leibniz y sus diversas respuestas al interrogante; en segundo lugar, evaluamos por qué la hipótesis de progresión ascendente no es contraria a la tesis del mejor de los mundos posibles y, por último, defendemos que la validez e indeterminación de la disyuntiva constituye un requisito para introducir la posibilidad de bien moral en su sistema.

Palabras claves: Leibniz, mundo, progreso, perfección, libertad.

Leibniz on World's Progress: Unity, Perfection and Freedom

Abstract: Between 1680 and 1716 Leibniz inquires how the world's perfection progresses. Specially, he examines if the world increases in perfection or remains equally perfect. The purpose of this paper is to explain why both answers are valid in Leibniz's philosophy. The article is divided into three parts. First, I analyze Leibniz's notion of progress and I show the different answers he gives to the question; second, I evaluate why the hypothesis of increasing perfection is compatible with the thesis of the best possible world; third, I defend that the indetermination of this dilemma is a requisite to introduce the possibility of moral good in his system.

Key-words: Leibniz, World, Progress, Perfection, Freedom.

70 | **E**ntre los diversos temas de metafísica que aborda Leibniz en sus escritos de madurez hay un interrogante que aparece de modo recurrente y sobre el cual, sin embargo, no ofrece una respuesta satisfactoria, a saber, si la perfección del mundo se mantiene invariante o aumenta. En efecto, al menos entre 1689 y 1716 el filósofo alemán parece oscilar entre ambas posiciones. En textos como *An mundus perfectione crescat* (1694-1695) manifiesta su preferencia por la primera opción, mientras que en otros, tales como *De rerum originatione radicali* (1697) o en la correspondencia con la princesa Sofía, se inclina por la segunda. La irresolución de Leibniz sobre este tema se evidencia finalmente en la correspondencia con Bourguet, a quien declara en 1715: “no veo el modo de demostrar cuál [de estas hipótesis] ha de elegirse por la razón pura” (*GP* III, 582). En las últimas décadas intérpretes como Strickland (2006) y Rateau (2014) han abordado de modo crítico esta problemática e intentado demostrar cuál de las dos hipótesis tiene mayor compatibilidad con la metafísica leibniziana. Tomando distancia de ambas propuestas, la tesis general que guía nuestra investigación es que la indecisión que muestra Leibniz en su madurez no constituye un problema a dirimir, sino un elemento propicio a su sistema para dar cuenta de la capacidad de perfección moral propia de las sustancias inteligentes. Con este fin articulamos el trabajo en tres momentos. En primer lugar, exponemos qué entiende Leibniz por progreso, repasamos los distintos textos en los que se presenta el interrogante acerca del progreso de la perfección del mundo y exhibimos cómo, a pesar de la preferencia inicial por la tesis del progreso ascendente, en los últimos escritos se adopta una respuesta neutra. En segundo lugar, explicamos por qué la pregunta acerca del progreso de la perfección

del mundo es lícita en la metafísica leibniziana; en particular, analizamos por qué Leibniz juzga que no es contradictorio afirmar que el mundo es el mejor de los posibles y, al mismo tiempo, que puede incrementar su cantidad de perfección. En tercer lugar, mostramos en qué sentido la perfectibilidad del mundo constituye un requisito a la hora de aceptar una modalidad distinta para las elecciones libres de los seres racionales que escape al necesitarismo propio del reino de la naturaleza.

1. El interrogante acerca de la progresión del mundo

Si bien la pregunta acerca de si el mundo crece o no en perfección constituye un problema recurrente en los años de madurez, Leibniz aborda por primera vez la cuestión hacia fines del período parisino. En efecto, en *De origine rerum ex formis* (1676) presenta el interrogante en los siguientes términos:

¿El universo mismo crece continuamente en perfección, mantiene la misma o disminuye en ella? Me parece que la perfección de las mentes siempre aumenta en su totalidad, pero la de los cuerpos no aumenta, pues aumentarían en vano; y esa es la verdadera razón *a priori* por la que las fuerzas siempre permanecen iguales. La potencia siempre es la misma, pero nuestro conocimiento no siempre lo es. (AVI, 3, 521-522).

I 71

En este pasaje puede observarse no solo el interés temprano de Leibniz por el interrogante acerca de cómo progresa la perfección del mundo, sino además un primer ensayo de respuesta que busca conciliar la conservación de la potencia motriz en los cuerpos con el incremento del conocimiento en las mentes.¹ Sin embargo, estos temas no encuentran un mayor desarrollo en los escritos del período y, de hecho, desaparecen por completo de la agenda leibniziana durante la década de los 80, años en los que el autor se dedica principalmente a llevar adelante la ofensiva contra el cartesianismo en el campo de la matemática, la física y la teoría del conocimiento. Al inicio de la década de los 90 la situación cambia y, en el marco de una proliferación de publicaciones y reflexiones sobre temas de metafísica, Leibniz retoma la pregunta acerca de la progresión del mejor de los mundos con mayor precisión e interés.

—

¹ En estos años Leibniz aún entiende la conservación de la fuerza motriz de los cuerpos en clave cartesiana, esto es, como “producto entre la cantidad del cuerpo y su velocidad” (DCC, 71).

Antes de evaluar las distintas respuestas que Leibniz ofrece al interrogante, conviene detenerse brevemente en la noción misma de *progreso*, la cual es analizada por el autor en dos opúsculos: *Du progrès à l'infini* (1694-1696) y *An mundus perfectione crescat* (1694-1696). En ambos textos Leibniz ofrece una definición racional de *progreso al infinito* que, a pesar de su clara impronta matemática, tiene por objetivo lograr una caracterización que sirva para problemas de índole metafísico, tal como el de la progresión de la perfección del mundo. En *Du progrès à l'infini* (1694-1696) explica la dificultad que tiene definir una progresión al infinito y ofrece una primera respuesta:

Si todas las cosas, cuando ascienden, descienden de nuevo y no progresan en forma lineal, preguntamos cómo se podría definir (racionalmente) el progreso en el infinito: ¿se trata de un ascenso o de un descenso o de algo que no es una cosa ni la otra? Si dijéramos que la cosa asciende, otro dirá que desciende nuevamente después de largos períodos aun cuando en otro momento vuelva a ascender. Así pues digo que el ascenso es verdadero si ahora se puede tomar un punto por debajo del cual no descendiera más y si después de algún tiempo, por prolongado que fuera, llegara de nuevo a un punto más alto por debajo del cual no descendiera más. Y así al infinito. Y lo mismo sucede, inversamente, con el descenso. Pero si no existe ningún punto sobre el cual pueda decirse ahora o en algún momento: de *aquí no se retrocede*, constituirá un ciclo en el cual no hay ascenso ni descenso (*Grua*, 94).

72 |

En este escrito Leibniz propone determinar el progreso ascendente a partir de los *valores mínimos*: hay ascenso si encontramos un punto respecto del cual no vuelve a descenderse y luego de un tiempo hay otro punto mínimo más elevado respecto del cual tampoco vuelve a descenderse y así al infinito. En *An mundus perfectione crescat* (1694-1695) presenta una definición de inspiración y objetivos similares, pero que determina los progresos ascendentes a partir de los *valores máximos*:

Una substancia que crece en perfección: o crece continuamente, o crece y después decrece, pero de tal modo que se advierte que su crecimiento ha sido mayor que su decrecimiento. Si alguna substancia progresa al infinito en perfección, ya directamente, ya después de experimentar retrocesos, es necesario que ahora pueda asignársele un grado máximo de perfección por debajo del cual jamás descienda posteriormente y, después de transcurrido cierto tiempo, pueda asignársele de nuevo otro mayor que el anterior. (*Grua*, 95).

En este caso el ascenso de la perfección de una cosa estaría garantizado al ir alcanzando grados máximos por sobre los cuales no se descienda

posteriormente. Sin ingresar en las diferencias que podrían implicar cada uno de estos dos modelos ni en las posibles sub-especies de progresiones que podrían incluir,² a partir de esta presentación general se evidencian dos características de la noción leibniziana de progreso que son de interés para nuestro trabajo: por una parte, las progresiones son tales que pueden incluir variaciones no lineales, por ejemplo, una progresión ascendente puede contener al interior de su serie momentos de retroceso, y, por otra parte, la definición leibniziana admite que la totalidad pueda incrementar su perfección sin que sea necesario para ello que todas sus partes lo hagan. Veamos estas dos notas con más detalle.

La posibilidad de intervalos de estabilidad y retrocesos al interior de una progresión ascendente constituye una nota crucial de la metafísica leibniziana. De hecho, la idea general de que una imperfección, en cualquiera de sus formas, pueda funcionar como condición para obtener una perfección mayor constituye uno de los principales motivos de su teodicea. En *De rerum originatione radicali* (1697) y en el marco de las reflexiones acerca del progreso de la perfección del mundo declara que “aunque es verdad que a veces algunas partes retroceden a un estado salvaje o vuelven a ser destruidas y arruinadas, esto, sin embargo, se debe aceptar tal como acabamos de interpretar el dolor, es decir, que esa misma destrucción y ruina sirven para obtener un bien mayor de modo que en alguna medida nos beneficiamos con el daño mismo” (GP VII, 308).³ Ahora bien, aun cuando esta conclusión requiere de una defensa adicional y no se sigue inmediatamente de la noción de progreso antes expuesta, descansa sobre la idea de que la introducción de un decrecimiento de perfección no conduce necesariamente a un progreso descendente.

I 73

Por otra parte, la definición leibniziana de progreso admite que haya variación del todo sin que ello implique necesariamente la misma variación en cada una de sus partes. De allí que para Leibniz el incremento de la perfección total del mundo no pone en riesgo la conservación de la fuerza motriz, esto es, es compatible con la constancia en la perfección total de los cuerpos. Esta tesis ha constituido un desafío para los intérpretes contemporáneos y, de hecho, es identificada por Paul Rateau como uno de los principales interrogantes a responder: “cómo conciliar entonces la idea de

² Para un análisis detallado de la noción leibniziana de progresión, cf. Rateau 2014: 87-90.

³ Esta misma idea es enfatizada en una carta a Morell de 1698: “El universo va siempre para mejor, y si retrocede es solo para saltar más lejos” (*Grua*, 127). En los mismos años y comparando el progreso de la perfección del mundo al proceder de un escalador, Leibniz reitera la idea de que “a veces se retrocede para saltar más lejos” (GP III, 346).

un perfeccionamiento infinito del mundo y la tesis de la conservación de la fuerza a nivel general” (Rateau 2014: 101). El hecho de que Leibniz no perciba tal incompatibilidad se evidencia en que afirma de modo explícito ambas tesis en simultáneo, lo cual puede encontrarse ya desde el pasaje citado de *De origine rerum ex formis* (1676), donde declara que “la perfección de las mentes siempre aumenta en su totalidad, pero la de los cuerpos no aumenta” (AVI, 3, 521). Por ello, es importante subrayar que la definición misma de progreso que ofrece Leibniz permite que algunos elementos, en este caso los que conforman el reino de la naturaleza, progresen de un modo y otros elementos, por ejemplo aquellos que abarca el reino de la gracia, lo hagan de otro.

Con estas precisiones en mente, podemos pasar a evaluar cuál es la respuesta que efectivamente ofrece Leibniz al interrogante acerca de la progresión de la perfección del mundo. Sobre este punto pueden encontrarse dos interpretaciones en pugna: mientras Strickland (2006) defiende que hay un compromiso general con la constancia de la perfección del mundo, Rateau (2014) se declara a favor de la tesis del incremento –al menos en los escritos de la década de 1690–. La discrepancia entre ambos exégetas se funda en cierta oscilación que muestra el propio Leibniz sobre esta cuestión. En principio, en *De mundi perfectione continuo augente* (1689-1690), *De rerum originatione radicali* (1697) y la correspondencia con Sofía, Leibniz parece mostrarse partidario de la tesis del incremento.⁴

74 |

Sopesadas todas las cosas, *creo que el mundo aumenta continuamente en perfección*, y que no vuelve en círculo como por una revolución; si así fuera, no habría causa final. (AVI, 4, 1642).

Para que la belleza y la perfección universales de las obras divinas alcancen su culminación es preciso reconocer cierto progreso continuo y muy libre de todo el universo de modo que avance siempre hacia una cultura superior. (GPVII, 308).

[Las almas] avanzan y mueren continuamente como el mundo mismo del que son imagen; pues como nada está fuera del universo que pueda obstaculizarlo, es necesario que el universo avance continuamente y se desarrolle. (GPVII, 543; carta a Sofía de 1696).

—

⁴ Respecto de la primacía de la preferencia por la hipótesis del progreso ascendente en los textos de la década de 1690, seguimos la posición de Rateau 2014: 84-85.

Sin embargo, durante los mismos años Leibniz también se declara partidario de una tesis contraria. En este sentido afirma en *An mundus perfectione crescat* (1694-1695):

Se pregunta si el mundo entero crece o decrece en perfección, o si conserva siempre la misma perfección —cosa que más bien creo— aun cuando sus diversas partes intercambien entre sí diversamente su perfección de modo que se transfiera alternativamente. (*Grua* 95).

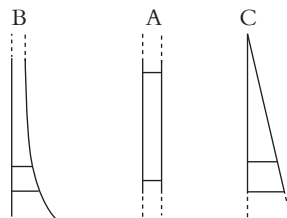
Si bien la gran mayoría de escritos revelan un compromiso con la tesis del incremento, este pasaje constituye un caso en el que Leibniz manifiesta de forma explícita su preferencia por la progresión constante. En principio, creemos que la oscilación leibniziana puede asumirse como genuina, por lo que no sería necesario buscar reducir una posición a la otra.⁵ Es interesante notar que la única opción que Leibniz no considera viable, y que ni siquiera menciona como posibilidad, es que la perfección del mundo tenga una progresión decreciente. La razón se debe a que ello atentaría directamente contra una de las tesis fundamentales de su sistema, a saber, que el mundo es el mejor de los posibles. En efecto, si un estado del mundo fuese peor que el precedente, tal mundo ya no sería el mejor mundo posible, porque simplemente podría haber permanecido en el estado precedente. Sin embargo, Leibniz deja abierta la posibilidad de que el estado del mundo subsiguiente tenga igual o mayor perfección que el presente, esto es, que se trate de una progresión constante o de una progresión ascendente.

I 75

En los escritos posteriores a 1700 Leibniz asume de modo manifiesto una posición neutral respecto de la disyuntiva que mantuviera en los escritos de los años 90. En efecto, en sus textos de madurez no solo deja de mostrar preferencia por alguna de las opciones, sino que además se declara incapaz de poder ofrecer una respuesta racional sobre el tema. Ello puede observarse con claridad en el intercambio epistolar con Bourguet. En la carta del 5 de agosto de 1715 y en el marco de un debate acerca de la posibilidad de determinar si el mundo tuvo inicio en el tiempo, Leibniz presenta el siguiente esquema acerca de las distintas hipótesis que pueden forjarse sobre la progresión del mundo:

⁵ En este punto nos apartamos de la propuesta de Strickland 2006: 60-65, quien busca ofrecer una interpretación alternativa para los distintos pasajes en los que Leibniz parece comprometerse con la hipótesis del progreso ascendente.

Se pueden formar dos hipótesis, una que la naturaleza siempre es igualmente perfecta, la otra que ella crece siempre en perfección. Si ella es siempre igualmente perfecta, pero variablemente, es más verosímil que no haya un punto de comienzo [en el tiempo]. Pero si crece siempre en perfección (suponiendo que no sea posible darle toda la perfección a la vez) la cuestión se podría explicar de dos



maneras, a saber por los órdenes de la hipérbola B o por el triángulo C [...]. La hipótesis de la perfección igual sería la del rectángulo A. No veo aún el modo de hacer ver demostrativamente cuál debemos elegir por la razón pura. (GP III, 582-583).

En respuesta a la tesis de Bourguet según la cual el mundo tiene necesariamente un inicio temporal, Leibniz plantea que dicha respuesta depende en verdad del tipo de progresión que se reconozca para el mundo, y señala que solo la hipótesis C permitiría concluir que el mundo tuvo un comienzo en el tiempo, pero no las hipótesis A y B. Sin embargo, añade inmediatamente que no es posible determinar si el mundo tiene o no un inicio en el tiempo precisamente porque no se puede decidir cuál de las hipótesis acerca de su progresión es la verdadera. Con ello se evidencia que Leibniz juzga que tanto la hipótesis de la perfección invariante como la de su aumento, sea constante o variable, son compatibles con su metafísica. Es lícito subrayar que en la correspondencia con Bourguet Leibniz presenta esquemas simplificados que no retoman en sentido estricto sus definiciones de progreso dadas en los textos de 1694-1696, pues el foco del debate está puesto en determinar si el mundo tiene o no un inicio en el tiempo. En particular, no tiene en cuenta la posibilidad de variaciones no lineales.

Como hemos visto, la posibilidad de un progreso descendente en la perfección del mundo es incompatible con una de las tesis más celebres de la filosofía de Leibniz: que el mundo es el mejor de los posibles, esto es, que cuenta con la mayor perfección que pudo haberle sido dada. Y es por ello que el filósofo alemán no considera que sea una posibilidad viable. Pero no sucede lo mismo con la posibilidad de una progresión ascendente. En efecto, Leibniz acepta que el mejor de los mundos posibles puede incrementar su perfección. Ahora bien, la consistencia de esta tesis está lejos de ser evidente. En este sentido, Strickland argumenta que es incompatible afirmar que el mundo es, fue y será el mejor de los posibles y, al mismo tiempo, que puede aumentar en perfección: “Leibniz sugiere que el universo es tan perfecto como puede ser *en cada momento de su ser* y pasa de un momento a otro con

la carga de ser inmejorable” (Strickland 2006: 6). A partir de ello el intérprete concluye que los progresos ascendentes, sea la hipótesis del triángulo o la de la hipérbola presentadas a Bourguet, no cuadran de modo armónico en la metafísica leibniziana. Sobre esta misma cuestión Rateau (2014) ofrece una posición más compleja: defiende que la tesis del mejor de los mundos es compatible tanto para los modelos de progreso estacionario como ascendente —e incluso sería favorable para este segundo modelo— pero rechaza que pueda tratarse de un incremento *cuantitativo* de la perfección. Con vistas a salvar una grave inconsistencia a la base de la metafísica leibniziana, Rateau introduce una distinción entre perfecciones cuantitativas (como la potencia o la bondad) y perfecciones cualitativas (como la simplicidad de leyes). Asimismo, Rateau (2011: 183) traza una distinción entre una dimensión cuantitativa y otra cualitativa de la perfección. Por nuestra parte, no rechazamos la posibilidad de que efectivamente Leibniz tenga en mente distintos tipos de perfecciones o, en particular para el caso que nos ocupa, que la perfección del mundo no se entienda exclusivamente como cantidad de esencia (aspecto cuantitativo), sino que también la simplicidad de leyes constituya un tipo particular de perfección no reductible a primera vista (aspecto cualitativo). Sin embargo, no creemos que esta distinción sea necesaria para responder al interrogante acerca del progreso del mejor de los mundos posibles.

Sea como fuere, a pesar de sus diferencias, ambos intérpretes coinciden en un punto fundamental, a saber, rechazan que el mejor de los mundos posibles pueda tener un incremento cuantitativo de perfección. En la siguiente sección nos apartaremos de ambas propuestas en ese punto y explicaremos por qué, a juicio de Leibniz, el mejor de los mundos *puede* aumentar en cantidad de perfección.

I 77

2. ¿Cómo mejorar al mejor de los mundos posibles?

Las reflexiones leibnizianas acerca del progreso del mundo no develan con claridad por qué es lícito afirmar que el mundo, siendo el mejor de los posibles, puede aumentar en perfección. Sin embargo, Leibniz no solo declara ambas tesis en simultáneo, sino que además, tal como se pone de manifiesto en la correspondencia con Bourguet, no pareciera vislumbrar allí contradicción alguna, lo cual invita a repensar si la aparente inconsistencia es efectivamente tal. A fin de comprender por qué el filósofo alemán piensa que las tres disyuntivas planteadas a Bourguet son válidas, en el presente apartado nos dedicaremos a estudiar la articulación de los dos conceptos principales que están involucrados en el interrogante que nos ocupa: *perfección* y *mundo*.

Respecto de la noción de *perfección*, Leibniz la define como una *cualidad simple* que es *positiva* y *absoluta*, esto es, un predicado irresoluble, que expresa algo y es capaz de alcanzar un máximo.⁶ Asimismo, el autor distingue entre tres tipos de perfecciones: la metafísica, la física y la moral, y, en consonancia con ellas, diferencia tres tipos de bienes y males en función de la presencia o ausencia de tales perfecciones en una sustancia. Ejemplos de perfección metafísica son la *potencia*, el *conocimiento* y la *bondad*; ejemplos de perfección física son el *placer* y la *felicidad* (que es el bien físico de las sustancias inteligentes); ejemplo de perfección moral es la *virtud*. Ahora bien, en función de nuestro tema un primer interrogante que se suscita es qué tipo de perfección está en juego cuando nos preguntamos acerca del progreso de la perfección del mundo. En principio y contrariamente a la posición de Strickland (2006: 3), quien defiende que se trata de la perfección metafísica, “pues para Leibniz, la pregunta acerca de si el mundo crece en perfección parece ser una pregunta acerca de si el mundo crece en términos de perfección metafísica”, conviene indicar que los pasajes que abordan la cuestión desde el punto de vista de la perfección metafísica no pretenden por ello excluir a las otras dos. En efecto, en la *Théodicée* Leibniz declara explícitamente que hay que considerar las tres perfecciones a la hora de evaluar la perfección del mejor de los mundos.

78 |

Ahora bien, reduciéndose todo a la mayor perfección, se viene a parar a nuestra ley de lo mejor. Porque la perfección comprende no solo el bien moral y el bien físico de las criaturas inteligentes, sino también el bien metafísico, el cual afecta también a las criaturas destituidas de razón. (*Théodicée*, §209).

Con esto no se anula por completo la lectura de Strickland, pues la noción de perfección metafísica es utilizada a menudo en un sentido amplio que abarca a las otras dos: “considerando el bien y el mal metafísico que se encuentra en todas las sustancias, ya estén dotadas o destituidas de inteligencia, y que, tomados con esta latitud, comprenden el bien físico y el bien moral, es preciso decir que el universo, tal como es actualmente, debe ser el mejor de todos los sistemas” (*Théodicée*, §263). En suma, tomaremos como

⁶ Desde *El ser perfectísimo existe* (1676) Leibniz define la perfección en estos términos: “llamo perfección a toda cualidad *simple* que es *positiva* y *absoluta*, es decir, que expresa algo y lo expresa sin límite alguno” (A VI, 3, 578). En el *Discurso de Metafísica* encontramos una definición por vía negativa: “aquellas formas o naturalezas no susceptibles de alcanzar el grado máximo no son perfecciones” (A VI, 4, 1531).

base para nuestro análisis que la mayor perfección del mundo engloba a las tres: es el agregado de sustancias con la mayor perfección metafísica, física y moral posible.

Respecto del concepto de *mundo*, pueden encontrarse al menos dos notas esenciales que ayudarán esclarecer nuestro interrogante. En la *Théodicée* se precisa la primera del siguiente modo:

Llamo *mundo* a toda la serie y colección de todas las cosas existentes, para que no se diga que podrían existir muchos mundos en diferentes tiempos y en diferentes lugares; porque sería preciso contarlos todos a la vez como un mundo, o si se quiere, como un *universo*. (*Théodicée*, §8).

Tal como indica Rateau (2011: 36-38), una primera característica del mundo leibniziano es su *universalidad*, es decir, el conjunto de cosas creadas conforman una única serie que, si bien excluye a las infinitas otras series posibles que no existen, abarca tanto al reino de la naturaleza como al de la gracia, esto es, al mundo natural y moral. En este sentido, en la misma secuencia o cadena de seres conviven las criaturas inteligentes que acceden al reino de la gracia con aquellas que por su constitución se encuentran confinadas al de la naturaleza. Ahora bien, al menos desde el período parisino en adelante, el filósofo alemán declara que las cosas que conforman el mundo son infinitas en acto, pero que, sin embargo, el conjunto de las mismas no conforman una unidad determinada o totalidad, sino que solo constituyen un *agregado*: “Y el infinito, es decir, el conjunto de un número infinito de sustancias, propiamente hablando, no es un todo, como no lo es tampoco el número infinito mismo, del cual no puede decirse si es par o impar” (*Théodicée*, §197). En términos leibnizianos, el conjunto de cosas que constituyen el mundo solo forma un todo distributivo pero no colectivo, ya que no es posible pensar el mundo como una unidad determinada sin caer en una contradicción.⁷

I 79

Yo admito una multitud infinita, pero tal multitud no constituye un número o una totalidad; no es más que el hecho de que hay más términos que los

—

⁷ “No se da el infinito categoremático, es decir, que tenga infinitas partes formalmente en acto. Sí se da el infinito actual en el modo de un todo distributivo, pero no colectivo. De este modo, de todos los números se puede enunciar algo, pero no colectivamente. Por ejemplo, se puede decir que a cualquier número par le corresponde un impar y a la inversa; pero sin embargo no se puede decir en sentido preciso que es igual la multitud de los pares y de los impares” (*GP II*, 314).

que numéricamente puedan asignarse, exactamente como ocurre que se da la multitud o compuesto de todos los números sin que tal multitud sea un número o una totalidad. (GP III, 575).

Las razones de esta tesis se encuentran en sus reflexiones acerca de las cantidades infinitas y, en particular, en su rechazo a la posibilidad de que el infinito actual pueda pensarse como una unidad. Por ejemplo, la conexión entre la tesis sobre matemáticas y su crítica a la unidad del mundo es explícita en un opúsculo titulado *Deus non esse mundi animam* (1683-1685). Allí Leibniz argumenta que el mundo no conforma una totalidad porque, si así fuera, se caería en la misma contradicción de los números infinitos:

Dios no es el alma del mundo puede ser demostrado. El mundo es finito o infinito. Si es finito, evidentemente Dios, que es infinito, no puede decirse que sea el alma del mundo; pero si se supone que el mundo es infinito, no es un ente o un cuerpo uno por sí (tal como lo he demostrado en otro lugar que el infinito en el número y la cantidad no puede ser uno ni todo, sino solo el infinito en perfección). De este modo, no puede comprender ningún alma del mundo. Y evidentemente el mundo infinito no es más uno o todo que el número infinito, del que Galileo demostró que no es ni uno ni todo. (AVI, 4, 1492).

80 |

Es por ello que la perfección del mundo no es más que la perfección de cada una de las cosas que lo conforman considerada conjuntamente, pues en sentido estricto no existe *un* mundo. Tal como resume Rateau, el mundo leibniziano “es único (el único que existe) sin ser, hablando con propiedad, *uno*” (Rateau 2011: 41). La *unicidad* del mundo leibniziano y, en particular, el hecho de que abarque todos los tipos de fenómenos que en él suceden, tanto naturales como morales, constituirá el primer punto de apoyo para entender por qué el mejor de los mundos posibles puede aumentar en perfección.

Además de esta primera característica, Leibniz considera que cada una de las cosas que conforman al mundo, así como el agregado mismo, puede considerarse como algo que pasa constantemente de un estado a otro según determinadas leyes. Y mientras un estado del mundo es capaz de dar razón suficiente del estado siguiente y así al infinito, la razón por la que existe este mundo determinado y no otro o, en última instancia, nada, no encuentra razón en la serie del agregado mismo:

En efecto, no solo no se puede descubrir la razón suficiente de la existencia de las cosas en ningún ser particular, sino que tampoco es posible descubrirla en el todo agregado ni en la serie de las cosas [...]. Cualquiera sea el estado anterior al que se remonte, jamás se descubrirá en dichos estados una razón

perfecta de por qué existe un mundo y más bien que nada, ni por qué es tal como es. (GPVII, 302).

En esto radica la segunda marca del mundo leibniziano que nos interesa: su *contingencia*. En efecto, aun cuando el mundo exista de hecho, puede pensarse como no existente sin caer por ello en contradicción. Leibniz ofrece diferentes abordajes para justificar la contingencia del mundo.⁸ En *De rerum originatione radicali* brinda una explicación de corte metafísico que sirve particularmente para nuestra investigación. Allí la contingencia del mundo se caracteriza por el hecho de ser algo que no tiene en sí mismo la razón de su existencia. En el marco de la teoría general de la exigencia de la esencia a la existencia –tema que no abordaremos–, Leibniz sostiene que únicamente en el caso de una esencia infinita o máximamente perfecta, como la de la sustancia infinita, se produce el pasaje de manera espontánea y, por ello, solo para tal sustancia vale el argumento ontológico.⁹ En las cosas creadas no puede afirmarse la existencia por la mera consideración de la esencia, porque no cuenta con una cantidad de esencia, realidad o perfección máxima.¹⁰ En este sentido, el agregado de cosas que conforma el mundo, a pesar de formar la *mejor* serie posible, no cuenta con perfección máxima y es en virtud de ello que podría no existir. En efecto, aun cuando la perfección del mundo esté *maximizada* en el sentido de que tiene la mayor perfección posible, ella no es *máxima*, pues en ese caso la existencia de esta serie determinada de cosas sería absolutamente necesaria, esto es, se seguiría de su sola esencia.¹¹ En el sistema leibniziano solo hay un elemento con grado máximo de perfección, la sustancia infinita, mientras que todo el resto de las cosas tiene perfecciones, pero en un *grado* determinado. Esta limitación en el grado de perfección

I 81

⁸ Para un análisis de los distintos sentidos en los que se puede hablar de contingencia en Leibniz, véase Rateau 2011: 184-185.

⁹ “En las cosas posibles o sea en la posibilidad misma o esencia hay cierta exigencia, o por decirlo así, una pretensión a la existencia, en una palabra, que la esencia tiende por sí misma a la existencia. De aquí se sigue pues que todas las cosas posibles, es decir todas las que expresan una esencia o realidad posible, tienden con igual derecho a la existencia en proporción a la cantidad de esencia o de realidad, es decir, en proporción al grado de perfección que implican: pues la perfección no es más que la cantidad de esencia” (GP VII, 303).

¹⁰ Cfr. GP VII, 302-303.

¹¹ Por esto se comprende con la mayor evidencia que entre las infinitas combinaciones de los posibles y las series posibles existe aquella mediante la cual adviene a la existencia la mayor cantidad de esencia o sea de posibilidad. Por cierto, siempre hay en las cosas un principio de determinación que se debe sacar de una consideración de máximo o mínimo, a saber, que se garantice el máximo efecto con el menor gasto, por así decirlo (GP VII, 303).

será la segunda nota que nos ayudará a comprender cómo el mejor de los mundos podría incrementar en perfección.

A partir de las características hasta aquí expuestas, podemos precisar por qué es *posible* que el mejor de los mundos incremente su perfección, sin necesidad de introducir distinciones entre tipos de perfecciones (cuantitativas/cualitativas) ni limitar la cuestión a una sola de sus clases (la perfección metafísica). Como punto de partida, conviene recordar que Leibniz considera que todo lo que se predica del mundo ha de ser comprendido como algo que se dice de modo distributivo, esto es, respecto de las infinitas cosas en acto que lo conforman, y no del mundo mismo, pues en ese caso se estaría tomando al mundo de modo colectivo, incurriéndose en las mismas paradojas a las que conducen introducir cantidades infinitas actuales. La analogía entre el mundo y los números infinitos, que es trazada por el propio Leibniz, sirve para esclarecer nuestro punto. En el caso de los números infinitos el filósofo alemán acepta que podemos hablar de ellos distributivamente cuando, por ejemplo, afirmamos que todos los números pares son divisibles por dos. Sin embargo, rechaza que sea válido hacer al conjunto mismo sujeto de predicación, esto es, enunciar algo de él de modo colectivo: se puede predicar distributivamente de las cosas que lo componen que son divisible por dos, pero no tiene sentido preguntarse si el conjunto mismo de tales números es divisible por dos. Considerar al conjunto infinito como una cantidad que guarda relaciones de mayor, menor o igual con otras cantidades (finitas o infinitas), conduce a las paradojas de los números infinitos, las cuales, a juicio de Leibniz, demuestran la inconsistencia de tales totalidades infinitas.¹² Ahora bien, Leibniz considera que con el mundo sucede algo análogo: cuando afirma que es el mejor de los posibles, con ello únicamente se compromete a que la suma de perfecciones de las cosas que lo componen es la máxima posible. Pero la perfección es siempre de los individuos y no del mundo, porque en sentido estricto no hay *un* mundo. En efecto, afirmar que el mundo es el mejor posible y que, no obstante, puede aumentar en perfección sería inconsistente cuando se considera al mundo como sujeto de predicación y se lo piensa como algo que tiene un grado de perfección en un momento y un grado mayor de perfección en otro momento ulterior. Mas Leibniz juzga que no es problemática tal afirmación si tenemos en cuenta que predicar del mundo que es el mejor de los posibles solo implica que a cada instante la suma de perfecciones del agregado de cosas es la máxima posible. Siguiendo en este punto a Strickland (2006: 4-5), la perfección del mundo en un momento dado no es más que

82 |

¹² Para un análisis de los problemas que Leibniz encuentra en los números infinitos así como su repercusión en el desarrollo de su metafísica, *cf.* Fazio 2016.

la suma de perfecciones de cada una de las sustancias que lo conforman, las cuales, en tanto son finitas, pueden aumentar o disminuir sus perfecciones. De este modo, cuando se pasa de un estado del mundo al siguiente es posible que alguna de las sustancias que lo conforman incremente su perfección de tal modo que conduzca a una mayor perfección de la serie completa. Como vimos, tal perfección nunca es máxima en sentido absoluto, pues tal es el límite de la contingencia, pero sí se encuentra siempre maximizada. Al modo de series matemáticas, el mundo alcanzaría en un momento dado un grado máximo determinado y en un segundo momento un grado mayor; e incluso podría darse el aumento constante (tal como propone Leibniz en sus modelos a Bourguet). De este modo, el agregado de cosas podría incrementar constantemente su perfección conformando en cada uno de los instantes sucesivos la mejor serie posible. En la *Théodicée* lo reconoce de modo explícito:

Podría suceder, por tanto, que el universo marchase siempre de mejor a mejor, si la naturaleza de las cosas fuese tal que no fuese permitido arribar a lo mejor de un golpe. Pero estos son problemas de los que es difícil formar un juicio exacto. (*Théodicée*, §202).

En la misma línea explica a Bourguet que en el caso de aceptar las hipótesis de aumento progresivo de perfección, “considerado [el mundo] en cualquier instante que se quiera, la totalidad de la serie actual no dejaría de ser la más perfecta de todas las series posibles, en virtud de que Dios elige siempre lo mejor posible” (*GP* III, 582).

I 83

Hasta aquí hemos intentado explicar únicamente por qué no es contradictorio en la filosofía leibniziana defender la *posibilidad* de un incremento de cantidad de perfección en el mejor de los mundos posibles, aun cuando no pueda determinarse si tal incremento sucede o no. Sin embargo, con ello no hemos dado cuenta de un segundo interrogante: ¿por qué Leibniz se ocupa de este interrogante y lo tematiza con tanta insistencia en sus escritos de madurez? ¿Puede encontrarse algún elemento en su sistema que le reclame el tratamiento de esta cuestión?

3. Libertad y perfectibilidad

A fin de justificar por qué Leibniz admite modelos de progresión ascendente, intérpretes como Strickland (2006: 25) han conjeturado que la perfectibilidad del mundo se introduce con miras a un problema vinculado a una perfección particular, a saber, la *felicidad*, la cual es definida no como el mero placer, sino como “un progreso perpetuo hacia

nuevos placeres y perfecciones” (GP VII, 568). En particular, Strickland propone que la felicidad que fundamenta la introducción de la disyuntiva sobre el progreso del mundo es aquella que le ha sido prometida al hombre en la *vida futura*, esto es, la *salvación*, que solo algunos conseguirán cuando finalmente Dios distribuya con justicia la felicidad en función de la virtud. Cabe subrayar que Leibniz concibe la salvación como una *felicidad perpetua*, es decir, un incremento constante de perfección. Es precisamente en relación con este tema donde Strickland vislumbra el peligro de no permitir la variabilidad de perfección en el mundo, puesto que el incremento continuo de perfección de una o muchas sustancias (los salvos) conllevaría al decrecimiento continuo de otras (las condenadas). Eso lo reconoce Leibniz explícitamente en *An mundus perfectione crescat*: “si la perfección del mundo permanece la misma, ninguna sustancia podría incrementar su perfección sin que otras decrezcan continuamente en perfección” (Grua, 95). Según la propuesta de Strickland, con el fin de evitar esta conclusión Leibniz dejaría abierta la posibilidad de que el mundo aumente continuamente en perfección, lo cual sucedería, a juicio del exégeta, solo en el *mundo venidero*, mas no en el presente, respecto del cual privilegia, como hemos visto, el modelo estacionario.¹³ A pesar de la cercanía que tenemos con la propuesta de Strickland, en la medida en que juzgamos que efectivamente el papel que tiene un tipo particular de sustancia en el universo leibniziano podría explicar por qué juzga necesario dejar abierta la posibilidad de que el mundo aumente en perfección, hay dos cuestiones de su propuesta que pueden ser puestas en duda. Por una parte, Leibniz limita la importancia de la felicidad del hombre y de las sustancias inteligentes en la elección del mejor de los mundos:

“Siendo una bondad infinita la que ha dirigido el Creador en la producción del mundo, todos los caracteres de ciencia, habilidad, poder y grandeza, que brillan en su obra, están destinados a la felicidad de las criaturas inteligentes. Solo ha querido dar a conocer sus perfecciones, a fin de que esta especie de criaturas encuentre su felicidad en el conocimiento, en la admiración y en el amor del soberano Ser”. Esta máxima no me parece del todo exacta. Concedo que la felicidad de las criaturas inteligentes es lo que principalmente ha influido en los designios de Dios, porque son aquellas las que más se le parecen; pero no veo, sin embargo, cómo pueda probarse que sea este su fin único. (*Théodicée*, § 118).

—

¹³ Cfr. Strickland 2006: 27-30.

Por otra parte, el mundo futuro y nuestra salvación es un tema propio de los estudios sobre religión y teología revelada, pero no de la filosofía primera, mientras que las reflexiones de Leibniz sobre la perfección del mundo se encuentran en sus escritos de metafísica. Por ello creemos que no es lícito introducir un tema propio de religión para evaluar por qué se introduce la disyuntiva respecto de la perfección del mundo.

En cualquier caso, nuestra interpretación guarda cierta semejanza con la de Strickland en la medida en que creemos que la razón que justifica la perfectibilidad del mundo se encuentra en una perfección que compete a las sustancias inteligentes en general (aunque no al hombre en particular). Sin embargo, a diferencia de dicho intérprete, creemos que tal apertura no se introduce por el problema específico de la salvación del hombre, sino por uno más fundamental, a saber, el de la libertad de toda sustancia reflexiva. Con tal fin, realizaremos una presentación general de la noción de *sustancia inteligente* buscando enfatizar las características relevantes para nuestro trabajo, analizaremos el papel que tales sustancias desempeñan en la elección del mejor de los mundos y examinaremos por qué en su mera libertad podría yacer la razón que obligaría a mantener abierta las distintas hipótesis sobre el progreso del mundo.

Al igual que las restantes cosas que pueblan el mundo leibniziano, las sustancias inteligentes se caracterizan no solo por ser sujetos o sustratos que tienen la capacidad de envolver en su unidad una multiplicidad de predicados o estados distintos, lo que Leibniz define como *percepción*, sino además por tener la capacidad de pasar de una percepción a otra por su propia espontaneidad, lo que recibe el nombre de *apetito*. De este modo, las sustancias inteligentes, como toda sustancia, se piensa como una cosa que puede conectar por sí solo predicados contrarios, esto es, predicados que no se implican uno a otro de modo analítico.¹⁴ Además de esta capacidad de síntesis primitiva, nota que comparten todas las sustancias, aquellas que reciben el calificativo de *inteligentes* cuentan con una característica adicional: ellas no solo perciben, sino que también pueden convertir tal acto en objeto de su percepción, esto es, tienen capacidad de *reflexión*. A partir de ello se distancian de las otras sustancias al menos en dos puntos. Por una parte, Leibniz considera que es debido a su capacidad reflexiva que los seres inteligentes pueden acceder a un conocimiento universal, esto es, por *leyes*. Por otra parte, estas sustancias no solo forman parte del reino de la naturaleza, a cuyas

I 85

¹⁴ “El *estado pasajero que envuelve* y representa una multitud en la unidad o en la sustancia simple no es más que la llamada *percepción* [...] La acción del principio interno que realiza el cambio o paso de una percepción a otra puede llamarse *apetito*” (GP VI, 608).

leyes están sometidas como toda otra criatura, sino que además tienen acceso al reino de la gracia, en el cual se produce un fenómeno característico: la *libertad*. Tal como declara en la *Théodicée*, la libertad aparece cuando no solo hay *espontaneidad* y *contingencia*, sino además *inteligencia*.¹⁵

El concepto leibniziano de libertad ha sido objeto de un intenso debate en las últimas décadas. En particular, las lecturas tradicionales que vieron en la filosofía de Leibniz una variante del compatibilismo, según el cual la idea de libertad no excluye el determinismo, fueron cuestionadas por interpretaciones no compatibilistas (o incluso libertarias) que defienden que el ámbito de la elección racional no soporta la modalidad determinista propia del reino de la naturaleza.¹⁶ En *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione* (1685-1686) encontramos uno de los pasajes más controversiales y que mayor desafío presenta a las interpretaciones compatibilistas:

Que esta piedra tiende hacia abajo si se le quita el apoyo, no es una proposición necesaria, sino contingente [...] Con todo, puede al menos saberse, de antemano, sobre la base de las leyes subalternas de la naturaleza, que si la ley de la gravedad no es suspendida por milagro, se efectúa la caída. En cambio, las *substancias libres o inteligentes* poseen algo mayor y más admirable, que es como una cierta imitación de Dios; a saber, que no están atadas a leyes subalternas determinadas del universo, sino que, como por una suerte de milagro privado, actúan por la sola espontaneidad de su propia potencia [...]. Esto nos permite comprender además cuál es esa *indiferencia* que acompaña a la libertad. Es obvio que así como la contingencia se opone a la necesidad metafísica, así la indiferencia excluye no solo la necesidad metafísica, sino también la física. (AVI, 4, 1518).

Sin ingresar en el debate entre compatibilistas y no compatibilistas, para nuestros intereses alcanza con indicar dos tesis mínimas expuestas en

¹⁵ “Hemos hecho ver que la libertad, tal como se explica en las escuelas de teología, consiste en la inteligencia, que envuelve un conocimiento distinto del objeto de la deliberación; en la espontaneidad, con la que nos resolvemos, y en la contingencia, es decir, en la exclusión de la necesidad lógica o metafísica. La inteligencia es como el alma de la libertad, y el resto es como el cuerpo y la base. La sustancia libre se determina por sí misma, y esto, según el motivo del bien, percibido por el entendimiento, que la inclina a necesitarla; y todas las condiciones de la libertad están comprendidas en estas pocas palabras” (*Théodicée*, 288).

¹⁶ Intérpretes como Davidson (1998) y Sleigh (1999) son exponentes de las lecturas compatibilistas. Para exégesis que ofrecen lecturas no compatibilistas, *cf.* Murray (1996) y Cranston Paull (1992).

el pasaje. En primer lugar, Leibniz rechaza explícitamente que las sustancias inteligentes se rijan por la misma modalidad que las restantes. Dejando a un lado la problemática noción de “milagro privado”, es manifiesto que la elección racional se concibe como libre no solo de necesidad metafísica o lógica, sino también de necesidad física. En efecto, con la distinción entre lo necesario, lo contingente y lo indiferente, Leibniz reconoce a las sustancias inteligentes un nivel mayor de indeterminación, lo que, como veremos, podría no implicar ausencia completa de determinismo. En segundo lugar, la libertad se concibe como un fenómeno que se restringe a la esfera del pensamiento: se trata exclusivamente de *libertad de pensar*.¹⁷ Las sustancias inteligentes, en tanto habitantes y actores en el mundo natural, no escapan de la necesidad física. Sin embargo, aunque las acciones concretas de tales sustancias no puedan despojarse de su halo determinista, ellas sí se sustraen de las máximas subalternas que rigen a la naturaleza cuando operan sobre sí mismas en la *reflexión*. De allí la equivalencia que Leibniz traza en *sustancias inteligentes o libres*.

El reconocimiento de una mayor indeterminación para las sustancias inteligentes no libera a los espíritus de toda legalidad. En particular, Leibniz reconoce que todo ser racional está siempre inclinado a querer aquello que conciba como mejor. En un famoso pasaje del *Discours de métaphysique* (1686) lo especifica en los siguientes términos:

I 87

Además, en virtud del decreto que ha decidido que la voluntad tendería siempre al bien aparente, expresando o imitando la voluntad de Dios bajo ciertos respectos particulares con relación a los cuales este bien aparente tiene siempre algo de verdadero, él determina nuestra voluntad a elegir lo que parece lo mejor, aunque no de un modo necesario. Pues hablando absolutamente la voluntad es indiferente, en tanto que se la opone a la necesidad, y tiene el poder de obrar de otro modo o incluso de suspender completamente su acción, cuando una y otra alternativa son y siguen siendo posibles. (AVI, 4, 1575)

El determinismo que rige en la naturaleza establece que dados tales y cuales eventos se sigue necesariamente un único resultado. En principio,

¹⁷ “La indiferencia física de la mente es tanta que no está sometida a necesidad física alguna (ni, menos aún, metafísica), es decir, que no puede señalarse ninguna razón universal ni ley de la naturaleza en virtud de la cual criatura alguna, por perfecta que sea y por informada que esté acerca del estado de la mente en cuestión, pudiera colegir con certidumbre *qué es lo que una mente elegirá*” (AVI, 4, 1518).

en el reino de la gracia sucedería algo análogo, pero su principal diferencia radicaría en que la consecuencia obtenida no es una acción, sino la sola inclinación. Leibniz busca así introducir un determinismo al bien que inclina sin necesitar. Por ello elegir el bien no es obligación, sino *virtud*. Ahora bien, creemos que en este resquicio que se deja abierto a la *buena voluntad* podría encontrarse una de las razones por las que Leibniz tematiza la perfectibilidad del mejor de los mundos.

A partir de lo expuesto puede observarse que una característica distintiva de las sustancias inteligentes radica en su capacidad de perfección moral, esto es, ellas pueden no solo conocer el bien, sino elegirlo libremente. En efecto, la virtud no se concibe como algo que surja como consecuencia del curso de la naturaleza ni tampoco como una acción que se sigue necesariamente de la contemplación del bien, sino que exige una elección sin coacción. Ahora bien, aun cuando la libertad sea un fenómeno que, entendida en estos términos, sucede en la interioridad de la reflexión, gracias a ella las sustancias inteligentes son capaces de alterar la perfección total del mundo, que, como hemos visto en nuestro primer apartado, abarca tanto la perfección metafísica como la física y la moral. Creemos que esta nota de tales sustancias es la que exige que la perfección total del mundo sea *variable*: no ha de estar ni limitada ni determinada a tipo fijo de variación. Por una parte, que la perfección del mundo no esté limitada se fundamenta en la contingencia del mundo, esto es, en el hecho de que el agregado de las infinitas cosas no cuente con perfección máxima, sino que tal perfección tenga un grado finito determinado; y aun cuando en cada instante se encuentre maximizado, esto es, no sea posible que su suma tenga un mayor grado de perfección, ello no anula, como vimos en el segundo apartado, que pueda incrementarse en momentos sucesivos. Por otra parte, el tipo de variación que haya de tener la perfección del mundo no puede tampoco estar fijado en la medida en que la virtud depende exclusivamente de una elección libre del agente inteligente (lo que no anula la omnisciencia divina, que abarca también las elecciones libres de las sustancias individuales, ni tampoco introduce indeterminación en el reino de la naturaleza, pues se reduce al solo reino de la gracia). En este sentido los modelos de progreso ascendentes no constituyen un problema para la tesis de la conservación de la fuerza motriz en la medida en que esta tesis se reduce exclusivamente al reino de los cuerpos naturales, mientras que el ascenso sucedería específicamente en el reino de la gracia.

De este modo, el núcleo de nuestra lectura descansa en que la introducción de la perfectibilidad del mundo se fundamenta en que la virtud como perfección moral debe ingresar al mundo solo como posibilidad: entre las infinitas acciones de las infinitas sustancias inteligentes del mundo leibniziano quizás alguna consiga realizar una acción virtuosa y es debido

a tal capacidad de alterar la perfección total del mundo que Leibniz juzga necesario dejar abierta su perfectibilidad.¹⁸

BIBLIOGRAFÍA

- Cranston Paull, R.** (1992), “Leibniz and the Miracle of Freedom”, *Noûs*, 26: 218-235.
- Davidson, J.** (1998), “Imitators of God: Leibniz on Human Freedom”, *Journal of the History of Philosophy*, 36: 387-421.
- Fazio, R.** (2016), “La crítica de Leibniz a los números infinitos y su repercusión en la metafísica de los cuerpos”, *Theoria: An International Journal for Theory, History and Foundations of Science*, 31 (2): 159-175.
- Leibniz, G. W.** (A), *Sämtliche Schriften und Briefe* (Darmstadt/Leipzig/Berlin: Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 1923 ss.).
- Leibniz, G. W.** (DCC), *La réforme de la dynamique: De corporum concursu (1678) et autres textes inédits*, ed. de M. Fichant (Paris: Vrin, 1994).
- Leibniz, G. W.** (GM), *Mathematische Schriften*, editados por C. I. Gerhardt (Berlin: Asher, 1848-1863).
- Leibniz, G. W.** (GP), *Die philosophischen Schriften*, editados por C. I. Gerhardt (Berlin: Weidmann, 1875-1890).
- Leibniz, G. W.** (Grua), *Textes inédits d’après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanover*, editados por G. Grua (Paris: PUF, 1948).
- Murray, M.** (1996) “Intellect, Will and Freedom: Leibniz and his Precursors”, *The Leibniz Review*, 6: 25-53.
- Rateau, P.** (2011), “Perfection, Harmonie et choix divin chez Leibniz: en quel sens le monde est-il le meilleur?”, *Revue de métaphysique et de morale*, 70 (2): 181-201.
- Rateau, P.** (2014) “L’ univers progresse-t-il?: les modèles d’évolution du monde chez Leibniz”, *Archives de Philosophie*, 77 (1): 81-103.
- Sleigh, R. C.** (1999), “Leibniz on Freedom and Necessity”, *The Philosophical Review*, 108 (2): 245-277.
- Strickland, L.** (2006), “Leibniz on Whether the World Increases in Perfection”, *British Journal for the History of Philosophy*, 14 (1): 61- 68.

I 89

Recibido: 08-07-2019; aceptado: 15-10-2019

¹⁸ El presente trabajo fue realizado en el marco del proyecto de investigación PICT 2017-0506 de la ANPCyT (Argentina), titulado “La Ciencia General de Leibniz como fundamentación de las ciencias: lógica, ontología y filosofía natural”, y del proyecto FONDECYT (Chile) Postdoctoral 3190696 (2019-2021): “La noción de fuerza motriz en la dinámica de Leibniz: origen, defensa y alcances filosóficos”.

La “ética de lo mejor” en Leibniz: ¿qué significa presumir la voluntad de Dios para actuar?

MARÍA GRISELDA GAIADA
Institut d'études avancées de Nantes

DOI: 10.36446/rlf2020200

I 91

Resumen: Este artículo examinará el precepto que manda “actuar conforme a la voluntad presuntiva de Dios”, a fin de resolver la tensión que parece haber en Leibniz entre una ética deontológica, basada en leyes positivas, y una “ética teleológica de lo mejor”, que exige la aplicación del principio de lo mejor. Para ello, se presentará primero la aparente paradoja entre principios que obligarían incondicionadamente (voluntad divina declarada) y principios cuya obligación estaría condicionada a la presunción del querer divino por el sabio (voluntad divina presumida). Luego, se mostrará que dicho mandato obtiene su validez moral de un origen en Dios mediante un examen modal de la proposición que lo fundamenta. Finalmente, se ofrecerá un análisis hermenéutico de tal precepto a partir del concepto de presunción, con vistas a ensayar una conciliación de la aparente paradoja.

Palabras clave: querer divino, presunción, principio de lo mejor, sabiduría práctica principal, *caritas sapientis*.

**The “Ethics of the Best” in Leibniz’s Thought:
What Does It Mean to Presume God’s Will to Act?**

Abstract: This article examines the commandment which prescribes that “we must act following God’s presumptive will”, in order to solve the tension that would exist in Leibniz between a deontological ethics of positive laws and a “teleological ethics of the best” demanding the application of the principle of the best. For that, we firstly present the apparent paradox between principles that would unconditionally obligate (declared divine will) and principles whose obligation would be conditioned by the presumption of divine will by the wise man (presumed divine will). Secondly, it is shown that such a precept derives its moral validity from a divine origin by a modal examination of the proposition on which it is grounded. Finally, a hermeneutic analysis of this commandment, based on the concept of presumption, is offered in order to conciliate the paradox.

Key-words: divine will, presumption, principle of the best, principal practical wisdom, *caritas sapientis*.

92 |

Heinrich Schepers *in memoriam*.

Je crois que nous devons commencer notre obéissance par la première de ses volontés, qui nous est assez connue; car la raison et l’écriture nous disent, *qu’il faut aimer Dieu sur toutes choses, et notre prochain autant que nous*: il y a même de l’apparence que cet amour suffit au salut, et que tout le reste en est une suite.
Teófilo a Poliandro (AVI 4: 2221)

¿Puede el amor ser objeto de la ley moral? ¿Corresponde a la razón la prescripción moral de un sentimiento? Leibniz fue uno de los pocos filósofos de su época que ha explicado en profundidad –probablemente quien mejor lo ha hecho– la relación entre la naturaleza del amor y el sentido de la justicia. A su juicio, la *caridad del sabio*, entendida

como el grado más elevado de la justicia, es el “amor desinteresado” que el hombre sabio expresa en sus acciones cuando sigue la voluntad presuntiva de Dios. La respuesta de Leibniz a nuestra pregunta no puede ser otra que “sí”: el amor es el objeto de la ley grabada en nuestros corazones y revelada por Dios.¹ La Razón universal no sabría, pues, oponerse al sentimiento. Por un lado, Leibniz suscribe a la tradición bíblica recordando cuál es el contenido de la ley: “hay que amar a Dios por sobre todas las cosas y a nuestro prójimo como a nosotros mismos; es en esto en lo que consiste la ley” (*Diálogo entre Poliandro y Teófilo* 1679?, *AVI* 4: 2226).² Por otro lado, da al amor un fundamento racional basado en las perfecciones de aquellos a los que el sentimiento se dirige. Tratándose de Dios, afirma, lo amamos porque no hay nada más perfecto que Él (*Teodicea* 1710, Pref., *GPVI*: 27-28). Se ve, pues, que el amor, aunque sentimiento de placer, está fundado en razones, en el reconocimiento y medida de las perfecciones de lo que se ama, fuente a su vez de perfección propia (*Teod.*, Pref., *GPVI*: 28).

Esta definición de la justicia mediante el amor se remonta ya a los escritos de juventud de Leibniz y parece ser una de las ideas más firmes de su pensamiento.³ Varios textos tempranos recuerdan la identidad entre el hombre justo y quien ama a todos conforme a la razón. La fórmula leibniziana que la sintetiza es la expresión “*caritas sapientis*”,⁴ cuyo genitivo muestra que el amor no puede ser ciego ni provenir de la ignorancia, sino que tiene por sujeto a quien sigue los dictados de la sabiduría —*sequentem sapientiae dictata*— (*Praefatio codicis juris gentium diplomatici* 1693, *A IV* 5: 61).

I 93

Esta brevísima introducción echa luz sobre una tesis central que constituirá el telón de fondo de las reflexiones de este artículo. Dicha tesis responde a la pregunta sobre cómo se conecta el amor, en tanto perteneciente a la naturaleza de la justicia, con la identificación de la voluntad divina como norma de acción. A nuestro entender, solo el amor fundado en razón es capaz de esclarecer y dar fundamento a la aplicación de cualquier otro principio moral. En otras palabras, el amor en el sentido leibniziano es la

¹ Revelación y ley natural expresan el mandato divino del amor. Leibniz sostiene con Pablo (Romanos 2: 15) que la ley divina está escrita en nuestros corazones. Véanse *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1703-1705), Prefacio, *A VI* 6: 48-49.

² Véase Mateo 7:12 y 22: 34-40.

³ Por ejemplo, en los *Elementa juris naturalis* (1669-1670?): “*Vir bonus est, quisquis amat omnes*” (*A VI* 1: 466); en la *Confessio Philosophi* (1672-1673?): “*Justus est, qui amat omnes*” (*A VI* 3: 116); en la *Praefatio codicis juris gentium diplomatici* (1693): “*Vir bonus autem est, qui amat omnes, quantum ratio permittit*” (*A IV* 5, 61).

⁴ Para un análisis detallado de este concepto y de sus fuentes antiguas, véanse Riley 2011a: 1-11; 2011b, 5-23.

base de la “sabiduría práctica principal” –si se nos permite esta forma de hablar– de la que derivan los demás principios de justicia que resultan ser su expresión. Por este motivo, es para Leibniz el *definiens* de la justicia en su acepción más elevada, lo que la define perfectamente. Así pues, la cabal aplicación de cualquier principio moral positivo⁵ dependerá en última instancia del “amor del sabio”. Con el mandato que prescribe “seguir la voluntad presuntiva de Dios” sucede lo mismo, e incluso *a fortiori*, ya que en este caso no hay un contenido positivo explícitamente dado (al menos hasta que el hombre sabio o justo no identifique cuál sería esa voluntad a seguir en circunstancias precisas).

Dicho esto, se analizará en este artículo el significado del principio que manda “actuar según la voluntad presuntiva de Dios”. Y ello a partir de tres preguntas fundamentales: 1) ¿el contenido de dicho mandato reposa en *principios incondicionados* que valen en toda circunstancia o bien en algún *principio condicionado* por las circunstancias conforme a una interpretación de lo mejor? 2) ¿Cómo debe entenderse desde un punto de vista modal la proposición “Dios quiere que sigamos su voluntad presuntiva”, fundamento del mandato en cuestión? 3) ¿Cuál es para Leibniz el significado del concepto de presunción y cómo se aplica al principio de presumir la voluntad divina para actuar?

94 |

Siguiendo estas preguntas, la primera sección abordará la tensión que parece haber en Leibniz entre una ética deontológica y –como la llamaremos– una “ética teleológica de lo mejor”. Dicho de otro modo, se presentará la conexión entre principios que parecen obligar incondicionadamente (leyes positivas declaradas por las Escrituras) y principios cuya obligación depende del juicio moral del hombre virtuoso cuando atiende a circunstancias específicas (principio de lo mejor aplicado por el sabio). La segunda sección ofrecerá un breve análisis modal de la proposición “Dios quiere que sigamos su voluntad presuntiva”, en la que se basa el mandato moral del que aquí nos ocupamos. La última sección se abocará al concepto de presunción en Leibniz y ensayará una conciliación de la aparente paradoja existente entre la voluntad presuntiva de Dios conocida fundamentalmente por las Escrituras y la voluntad presuntiva de Dios reconocida por el hombre sabio.

—

⁵ “Positivo” en el sentido de que se declara explícitamente qué hacer, aunque la regla pueda estar formulada en términos negativos. En este caso, poco importa que se trate de principios revelados por Dios, recogidos en las Escrituras (tales como los diez mandamientos), o bien de principios pertenecientes al derecho natural (tales como “no dañar a nadie” o “dar a cada uno lo suyo”).

1. La tensión entre una ética deontológica y una ética teleológica de lo mejor

¿Las reflexiones morales de Leibniz suscriben a una ética deontológica o a una ética teleológica? La pregunta no deja de suscitar debate. Ciertos intérpretes han visto en Leibniz una suerte de ética kantiana con componentes hedonistas y utilitaristas. Otros, por su parte, una variante con ingredientes cristianos de la ética aristotélica donde los fines o bienes particulares deben orientarse al bien común.⁶ Entre los primeros, destaca el libro de Christopher Johns (2013). El autor atribuye a Leibniz una ética deontológica que privilegia principios universales e incondicionados en detrimento de los aspectos teleológicos que tienden al mayor bien general, a la felicidad común y a la perfección metafísica y moral.⁷ Tal interpretación, aunque sugerente, no deja de ser problemática. A decir verdad, la filosofía moral de Leibniz difícilmente pueda reducirse a una legislación universal que hace posible la mera coexistencia de las libertades de todas y cada una de las “sustancias racionales” (Johns 2013: 22), máxime si se entiende por libertad —como lo hace Johns— una mera “libertad autolimitativa” (*self-limiting freedom*) que se abstiene de interferir en las libertades ajenas (Johns 2013: 9).

La tesis de Johns, según la cual de las “cualidades morales”, esto es, del *derecho* y de la *obligación*,⁸ derivan la filosofía moral, política, jurídica, e incluso la metafísica leibniziana, deviene “totalizadora” e impide así la comprensión de aspectos sustanciales de la filosofía de Leibniz.⁹ Dicho de otro modo, si por “derecho” se entiende el poder moral (para actuar) y por “obligación” la necesidad moral (de abstenerse o autolimitarse), tales términos solo afirman

1 95

⁶ Josep Olesti Vila ha mostrado la complejidad que encierra el pensamiento moral de Leibniz, a causa de la recepción de diversas corrientes. Destaca que Leibniz se inscribe en la tradición clásica donde los intereses particulares, lejos de oponerse, muestran su convergencia al bien común (*vera politica*), pero también la atención que el filósofo prestó a la “política vulgar”, como expresión del realismo político donde ética y política se escinden. Según Olesti, la coexistencia de ambas concepciones en Leibniz se explicaría por la tensión entre sus exigencias filosófico-teológicas y la efectividad de la política vulgar que, aunque desplazada a una posición subalterna, es la que prevalece cuando “las urgencias de una acción eficaz se imponen sobre la especulación”. Véase Olesti Vila 2011: 784-793.

⁷ Con relación a las diferencias entre la ética leibniziana y la ética kantiana, véase Gaudemar 2001: 359.

⁸ Para la formulación de esta tesis, véase la introducción de su libro (p. ix). Para su relación primaria con lo que el autor llama “principios teológicos” y con la noción de Dios, véase Johns 2013: 5.

⁹ Por razones de brevedad no los abordaremos aquí.

que el derecho está limitado por la obligación,¹⁰ ya sea en razón de una autolimitación conforme a la libertad interior (autonomía moral), ya sea en razón de una simple atadura externa conforme a la libertad exterior (leyes jurídicas). Pero la ética leibniziana, se sabe, tiene una clara dimensión positiva, puesto que la necesidad moral franquea el sentido meramente negativo o autolimitativo de la obligación (*jus strictum*). Dicho de otro modo, la obligación implica también para Leibniz la promoción del bien y la felicidad ajenos (*aequitas*), así como el hábito de amar a los otros conforme a la razón, lo cual no podría seguirse de una simple “*self-limiting freedom*”.¹¹ En términos generales, la lectura de Johns desemboca en un vaciamiento del derecho natural leibniziano y en su sustitución por una ciencia de permisos y obligaciones, interpretada en clave de no interferencia. Uno de los mayores problemas que enfrenta el autor es cómo derivar el amor a partir de una “ciencia a priori del derecho”. Esto lo conduce a desvíos tales como ver en el amor un “fenómeno psicológico”, un “hecho observable de la experiencia humana” y finalmente un mero “medio motivacional” experimentado por el hombre para “cumplir con los requisitos del derecho” (Johns 2013: 47-54).

El hecho de pretender ver en Leibniz una ética fundamentalmente deontológica con ecos kantianos¹² es un corsé demasiado estrecho, además de anacrónico. En nuestra opinión, si puede hablarse de una tensión entre una ética de tipo deontológico y otra de carácter teleológico-consecuencialista,¹³ es en función del concepto mismo de voluntad divina – que en el sentido leibniziano difiere del concepto de voluntad pura kantiana¹⁴– y de su relación con el modo en que nos es conocida. En otros términos, los principios o mandatos que expresan la *voluntad divina declarada por las Escrituras* (Éxodo, Deuteronomio) parecen obligar a la manera de imperativos

96 |

¹⁰ Perder un derecho es ganar una obligación; perder una obligación es ganar un derecho para actuar.

¹¹ Un desarrollo bien fundado de la doctrina del amor en Leibniz, que incluye un análisis de la progresión, a través de los grados de la justicia, desde el interés propio al amor a todos, puede leerse en Gaudemar 2001: 364-366.

¹² Por otra parte, cabe aclarar que el tratamiento kantiano de los conceptos análogos a la equidad y al amor leibnizianos, en el fondo, dista mucho de las reflexiones propuestas por Johns. Véase “el deber de amar a otros hombres” en la Segunda parte de la doctrina ética elemental (*La metafísica de las costumbres* §§ 23-28), así como la “conclusión de la doctrina elemental” (*ibidem* §§ 46-47).

¹³ Si el fin al que debe orientarse el sabio es lo mejor (para todos los implicados en su acción), esto no podrá obtenerse sin un cálculo consecuencialista de la acción a seguir.

¹⁴ Al respecto, véase por ejemplo Grandjean 2012: 181-193.

incondicionados, como es el caso del Decálogo. Por su parte, el principio de lo mejor en su aplicación moral obliga conforme al criterio del sabio y, en este sentido, más allá de leyes positivas. Aquí se trata, pues, de la *voluntad divina presumida por el hombre sabio*, cuando delibera sobre la mejor acción a seguir, condicionado por circunstancias concretas.

Por lo dicho antes, es posible reconocer dos tipos de principios generales en la filosofía moral de Leibniz. Por un lado, los mandatos que conocemos principalmente por la Biblia, los cuales parecen obligar siempre sin importar las circunstancias. Por otro lado, el mandato moral que prescribe “hay que actuar conforme a la voluntad presuntiva de Dios”, el cual –siguiendo el modelo del Dios leibniziano– obliga a elegir lo mejor, aunque de un modo condicionado por las opciones disponibles, por los grados del bien a nuestro alcance. En este caso, el hombre sabio hará un cálculo de las consecuencias de su acción a fin de elegir lo mejor para todos los implicados en ella. Un ejemplo prosaico, inspirado en las críticas a la ética kantiana, muestra la tensión entre ambos tipos de ética. Supongamos un médico que tiene que transmitir un diagnóstico funesto a su paciente. Si sigue las tablas de la ley, deberá decirle necesariamente la verdad, porque tal cosa es la voluntad divina declarada por las Escrituras. Si sigue, en cambio, el principio general que manda presumir la voluntad divina para obrar lo mejor, sopesará el estado general del paciente y estimará qué es lo más razonable en tales circunstancias, llegando incluso a callar la noticia funesta, esto es, a violar el octavo mandamiento.

I 97

Ahora bien, ¿cuál es la conexión entre ambos tipos de principios morales? Por ahora solo se adelantará una respuesta muy sucinta. Se dirá, pues, que los principios que recogen la *voluntad declarada* de Dios, esto es, su “voluntad antecedente” conocida mediante las Escrituras, constituyen mandatos *prima facie* que el hombre sabio ha de sopesar en cada circunstancia a la luz de las consecuencias que implicaría el hecho de seguirlos. Si tales principios contradijeran –o simplemente no representaran– el principio moral de lo mejor, a saber, lo que el sabio estima ser la *voluntad presuntiva* de Dios en determinadas circunstancias, entonces le estará permitido abstenerse de su aplicación. Dicho de otro modo, la obligación de seguir la voluntad presuntiva de Dios (principio de lo mejor) puede implicar liberarse de la obligación de seguir la voluntad declarada de Dios (leyes positivas). En suma, la resolución de la tensión entre ambos tipos de ética en Leibniz parece provenir de un principio más elevado (amor), cuya significación no sabría deslindarse de razones metafísicas. Pero volveremos a esto al final de la última sección.

2. Análisis modal de la proposición “Dios quiere que sigamos su voluntad presuntiva”

Así como la validez de las leyes del Decálogo reposa en el origen divino de la revelación hecha a Moisés en el Sinaí, el principio que manda seguir la voluntad divina presuntiva también debe extraer su validez moral de un origen en Dios. Esto significa que, a no ser que pueda probarse que Dios quiere que el agente se conforme a su voluntad presuntiva, el mandato en cuestión no pasará de ser un principio hipotético y, como tal, incapaz de prevalecer por sobre aquellos de “probado” origen divino. La cuestión exige, pues, un análisis de la proposición “Dios quiere que sigamos su voluntad presuntiva”.

¿Acaso dicha proposición es una verdad contingente? La pregunta tiene su importancia, porque lo que se juega en el fondo es el concepto mismo que tenemos de Dios. Esto significa que, si tal fuera el caso, además de invalidarse el principio moral que se sigue de dicha proposición, habría que aceptar que Dios podría querer que nos apartemos de su voluntad presuntiva al actuar, esto es, que podría querer el mal en alguna de sus formas. Pero tal cosa contradice la noción de Dios como *Ens perfectissimum*,¹⁵ por no mencionar los esfuerzos que Leibniz emprendió en su *Teodicea* para salvar la moral divina. Por ende, la proposición “Dios quiere que sigamos su voluntad presuntiva” no puede ser una verdad contingente. Por el contrario, es una *verdad necesaria*, esto es, que el predicado se sigue con rigor geométrico de la noción misma de Dios. Se trata de una proposición analíticamente necesaria, cuya negación implica una contradicción, a saber: que el ser perfectísimo no es tal, o si se prefiere, que el ser que es el sujeto de todas las perfecciones carece de alguna perfección. Dicho de otro modo, si Dios quisiera que renunciemos a la norma moral del sabio —cuya univocidad en la elección de lo mejor revela la perfección divina que nos sirve de modelo—, sus perfecciones se verían socavadas, en particular su bondad y justicia (véase *Teod.*, Pref., GPVI: 34). En suma, la proposición en cuestión es una *verdad de razón* que pertenece a la metafísica demostrativa, lo que significa que puede ser demostrada por un análisis finito que tiene por principios fundamentales los conceptos y definiciones de la teología natural.¹⁶

98 |

¹⁵ Para las reflexiones de Leibniz sobre el *Ens perfectissimum*, véase *De summa rerum* (1675-1676), especialmente los textos 71-75; 79-81; 83-84 y 87, según la numeración de la edición de la Academia (*A VI 3*). Para una explicación del concepto de *Ens perfectissimum* al final del período parisino, véase la introducción a la traducción en portugués de *Quod Ens perfectissimum existit* (1676), en Lasalle Casanave, Gaiada, Oliveira 2019: 1-6.

¹⁶ Siguiendo el uso de Leibniz a lo largo de su *Teodicea*, se optó por la expresión “teología na-

Ahora bien, si la proposición es necesaria, cabe preguntarse si dicha necesidad afecta a la realidad misma, a la *res*, o a lo que se dice, a la *dictio*. La distinción entre *modalidad de re* (A es necesariamente B) y *modalidad de dicto* (es necesario que A es B) fue un recurso frecuentemente utilizado por Leibniz en contextos destinados a preservar la libertad divina. Por ejemplo, en sus notas sobre Bayle (1706?) escribió:

Es verdad que esta proposición: *Dios quiere la obra más digna de él* es necesaria. Pero no es verdad que lo quiera necesariamente. Porque esta proposición: *esta obra es la más digna* no es una verdad necesaria, es una verdad indemostrable, contingente, de hecho. [...] *A es B* es una proposición necesaria. Ergo, ¿acaso no es verdad esta otra proposición: *A es necesariamente B*? La proposición necesaria es: *Dios quiere lo mejor*. Ergo, ¿acaso *Dios quiere necesariamente lo mejor*? Respondo que lo necesario puede aplicarse a la cópula, pero no a las cosas contenidas en la cópula. (*Grua* 1948: 493-94)

El pasaje echa luz sobre el modo en que debe considerarse la necesidad que afecta a la proposición de la que aquí tratamos: solo la necesidad de dicto podrá serle atribuida, pero no una necesidad de re. Veámoslo con más detalle.

Necesidad de dicto: “*Es necesario que Dios quiera que sigamos su voluntad presuntiva*”. Esta proposición es verdadera, pues constituye un teorema cuya demostración se sigue de los principios de la teología natural. La necesidad, pues, solo afecta a la subordinada completiva (Np). Por tanto, se trata de una necesidad de dicto que resulta de una demostración lógica, en la medida en que la proposición “Dios quiere que sigamos su voluntad presuntiva” pertenece a las verdades de la metafísica demostrables a partir de proposiciones verdaderas sobre los atributos de Dios.

1 99

Necesidad de re: *Dios quiere necesariamente que sigamos su voluntad presuntiva*. Esta proposición es falsa, pues el adverbio que modifica la inhesión del predicado en el sujeto introduce una necesidad “de re”, esto es, a propósito del querer divino. Dicho más claramente, la determinación adverbial vuelve necesaria la acción de Dios. Por tanto, la necesidad de re debe ser rechazada, ya que una “voluntad necesitada” es una contradicción de términos que destruye el concepto mismo de voluntad (libertad). Dios no puede querer nada

tural”, pero bien podrían valer como expresiones sinónimas “teología racional” o “teología filosófica”. En cuanto al significado de una “teología natural demostrativa” en Leibniz, véase por ejemplo la carta a Thomas Burnett (1/11 feb. de 1697), *AI* 13: 554-55.

necesariamente, esto es, coaccionado por la necesidad geométrica o por la fuerza ciega de la causalidad eficiente. Su voluntad atiende siempre a consideraciones morales ligadas a causas finales, las únicas que en sentido estricto dan fundamento a sus voliciones. Más aún, si Dios quisiera necesariamente que actuemos siempre conforme a su voluntad (presuntiva¹⁷), no podríamos no hacerlo y estaríamos sometidos al yugo de sus voliciones. Ergo, al traste con nuestra libertad. En suma, la proposición en cuestión encierra una *contradictio in terminis* (entre el concepto de voluntad y el de necesidad).

“Esta es la voluntad presuntiva de Dios” es una proposición contingente. Esta proposición representa la formulación de nuestro juicio moral cuando presumimos qué es lo que Dios quiere de nosotros en circunstancias específicas. Puesto que el reconocimiento de “esta es la voluntad presuntiva de Dios” depende de nuestra sabiduría moral para identificar el querer divino, la formulación de tal juicio es una proposición contingente. Su contingencia se fundamenta en dos razones. En primer lugar, como la proposición en cuestión refiere a un juicio moral, en cuanto tal susceptible de error, la afirmación no destruye la posibilidad de lo contrario. En segundo lugar, aun cuando el juicio moral se conformase al querer divino, esto es, aun cuando la proposición fuese verdadera, la misma no es demostrable por una demostración que pruebe que lo contrario implica contradicción. En otros términos, en cuanto seres limitados, somos incapaces de efectuar un análisis concluyente que atienda a la infinidad de razones por las que Dios quiere que actuemos de cierto modo en ciertas circunstancias. O mejor dicho, no podemos demostrar que tal volición particular pertenece al conjunto infinito de las voliciones divinas. Es por este motivo que la proposición ha de ser considerada como una “presunción”.

100 |

3. El concepto leibniziano de presunción: ¿qué significa presumir la voluntad divina para actuar?

Hemos dicho que “esta es la voluntad divina presuntiva”, o más bien “la proposición contingente A¹⁸ es conforme a la voluntad presuntiva de Dios”, constituye una *presunción* para el hombre sabio. El concepto de presunción se conecta con nuestras limitaciones ontológicas y

¹⁷ En este caso, estrictamente hablando, no habría lugar para el libre ejercicio deliberativo de presumir la voluntad divina.

¹⁸ A saber, la acción referida por el pronombre demostrativo “esta” que predicada como conforme al querer divino constituye la formulación lingüística del juicio moral.

epistémicas, puesto que es evidente que, si fuésemos capaces de conocer el querer divino (lo que ocurrió por ejemplo en Cristo según su naturaleza humana¹⁹), no haría falta presumirlo. Pero no nos ocuparemos aquí de este asunto que ya hemos tratado en otra parte y que además entraña la vasta –y no menos especulativa– cuestión de los grados del ser. Nos limitaremos, pues, a la definición leibniziana de presunción y al modo en que se traduce en el orden moral. En su *Teodicea*, Leibniz afirma: “Se llama *presunción* entre los jurisconsultos a lo que debe pasar por verdadero por provisión, en caso de que lo contrario no se pruebe” (*Discurso preliminar de conformidad de la fe con la razón* § 33, GPVI: 69).

En el contexto de la presunción del querer divino por el hombre sabio, la definición indica que el juicio moral que identifica la voluntad presuntiva de Dios debe pasar por verdadero “por provisión”. La expresión “*par provision*” puede significar dos cosas. Por un lado, según el sentido lato del término “provisión”, puede referir a lo que debe pasar por verdadero por provisión de algo, es decir, *por provisión de un principio*²⁰ o *mandato*. Por otro lado, según el sentido estricto de la acepción jurídica invocada por Leibniz,²¹ refiere a lo que se tiene como *provisoriamente* verdadero, al menos hasta que no se demuestre lo contrario (en este caso, por la voluntad consecuente de Dios). El primer sentido revelaría que la presunción tiene su fundamento moral en la provisión del mandato divino que prescribe que “se debe actuar conforme a la voluntad divina”, el cual constituye una obligación moral. No obstante, dicha obligación o necesidad moral (de conformarse en la acción al querer divino) no es en sí misma una presunción, sino una “certeza moral” para el hombre sabio. Dicho de otro modo, la presunción se aplica específicamente a lo que el hombre juzga que Dios quiere de él en ciertas circunstancias, a lo que considera como verdadero en cuanto conforme a la voluntad divina. La relación entre *presunción* y *necesidad moral* no es otra que la relación entre el contenido específico del mandato (aportado por el hombre sabio) y el mandato mismo (como tal, incuestionable).²²

I 101

¹⁹ Sobre la distinción de naturalezas en Jesucristo, la comunicación de propiedades y las críticas al monotelismo, véanse *De persona Christi* (1680-1684?) y *No hay sino un solo Dios* (1678-1686?). Respectivamente A VI 4: 2294-97; A VI 4: 2211-12.

²⁰ Por ejemplo, en el ámbito legal, por provisión del principio de inocencia.

²¹ En jurisprudencia, “*par provision*” se entiende como una locución adverbial que significa “provisoriamente”, “anticipadamente”, “antecedentemente”.

²² Acerca de los mandatos incuestionables, véase *Conversación entre el marqués de Pianese y el padre Emery Emérite* (1679-1681?), A VI 4: 2274.

El sentido de la presunción prevaleciente entre los juristas –lo que debe considerarse como *provisoriamente* verdadero hasta tanto no se pruebe lo contrario– exige un grado mayor de elucidación. La razón de ello es que aquí se conectan tres distinciones de la voluntad divina, que de manera más o menos explícita aparecen en el corpus leibniziano y cuya relación a primera vista no parece estar desprovista de paradojas. A saber: ¿cómo debe entenderse la conexión entre la voluntad presuntiva²³ de Dios conocida en esencia por las Escrituras y la voluntad presuntiva de Dios identificada por el hombre sabio? ¿Cómo hay que entender la voluntad antecedente²⁴ de Dios, ya sea declarada o presumida, en relación con su voluntad consecuyente?

Para responder a esto, es preciso atender a los pasajes donde Leibniz efectúa tales distinciones. Por ejemplo, en *De justitia ac amore voluntateque Dei* (1680–1688?), afirma que es preciso distinguir entre la voluntad presuntiva de Dios y aquella que será declarada por el evento.

En efecto, puede suceder, incluso suele suceder, que Dios quiera que yo me esfuerce y haga algo, que no ha decretado que me suceda o que se produzca de modo absoluto; y quiere a veces que intente lo que no quiere que obtenga. Pero mientras que esta voluntad divina absoluta y eficaz, que ha de ser declarada por el evento, no ha sido aún manifestada a nosotros, debemos presumir y expresar, esforzándonos y actuando, que Dios quiere absolutamente lo que prescribe y no quiere absolutamente lo que prohíbe. Y la voluntad moral de Dios (esto es, la que ha sido declarada a nosotros por preceptos o mandatos y por promesas y amenazas) debe ser en nosotros la Voluntad absoluta presuntiva, que todos deben seguir, hasta que se sepa por el evento que Dios permite o quiere absolutamente más bien otra cosa. (AVI 4: 2893)

Como puede verse, Leibniz identifica aquí la voluntad moral de Dios, declarada de diversas maneras (principios positivos, indicaciones de recompensa o punición), con su “Voluntad *absoluta* presuntiva”. ¿Pero en qué sentido debe entenderse dicha identificación? O más bien, habida cuenta de los elementos consecuencialistas de la filosofía moral leibniziana, ¿en qué sentido puede decirse que los preceptos divinos positivamente declarados,

²³ Es interesante destacar aquí que Leibniz también considera como presuntivo el querer divino expresado por los principios positivos de la Biblia. Esto abona nuestra idea de que es el criterio del hombre justo el que debe prevalecer, incluso cuando el mismo coincide con principios declarados como los veterotestamentarios.

²⁴ El término “antecedente” debe entenderse en el sentido que le da Leibniz, esto es, como lo que antecede a los hechos, como lo que precede a la voluntad divina “declarada por el evento”.

tales como las tablas de la ley, deben ser en nosotros la voluntad *absoluta* presuntiva de Dios? Si el mandato de conformar nuestra acción al querer divino presuntivo no es objeto de discusión, no obstante, dicho querer no parece provenir de una simple sujeción a leyes positivas que representarían principios *absolutos* e incondicionados. En nuestra opinión, cabe más bien pensar que la voluntad divina que nos ha sido revelada –o declarada mediante “preceptos o mandatos, y promesas y amenazas”– retiene un carácter presuntivo, porque deberá aún ser examinada por el hombre sabio, a la luz de las circunstancias concretas y de las consecuencias posibles de su acción, a fin de determinar el ámbito de aplicabilidad de tales preceptos. En otros términos, dicha voluntad es *prima facie* o provisoriamente el querer divino presuntivo hasta tanto el hombre sabio examine su conformidad con el principio moral de lo mejor. Si los principios declarados representasen un bien menor, son susceptibles de ser derogados por el juicio moral del sabio. La razón de ello es que la medida en que obligan no es absoluta, sino que depende de un principio moral superior (lo mejor) que viene dado por el juicio del agente. En este sentido, por ejemplo, pueden interpretarse las palabras de Jesús (Marcos 2: 27-28) ante las críticas recibidas por no respetar el tercer mandamiento.²⁵ En suma, es la sabiduría moral la que ha de prevalecer ante el contenido manifiesto de la letra, que por sí sola no sabría ser concluyente, sino tan solo indicativa.

En cuanto a la relación entre la voluntad antecedente de Dios y su voluntad consecuente, puede inferirse –aunque Leibniz no sea completamente explícito– que la presunción opera doblemente en el pasaje antecedente-consecuente. Por un lado, como acabamos de ver, puede decirse que la voluntad divina declarada por las Escrituras es *provisoriamente* verdadera de un modo antecedente al acto o resolución final del hombre sabio, es decir, hasta tanto el juicio del hombre virtuoso (o su aplicación del principio de lo mejor) no indique lo contrario. Por otro lado, la voluntad divina identificada por el hombre sabio es *provisoriamente* verdadera de un modo antecedente al acto o resolución final de Dios, esto es, hasta tanto los hechos no muestren lo contrario mediante la manifestación de la voluntad consecuente de Dios. En ambos casos, es el principio moral de lo mejor el que resuelve el carácter provisorio de la verdad presuntiva, ya sea en su forma de ley positiva, ya sea en su formulación judicativa por el hombre sabio. Y esto es así porque la voluntad antecedente de Dios, presumida por el hombre justo, puede no coincidir con la voluntad consecuente de Dios, manifestada por el evento. Dicho de otro modo, lo mejor para la razón finita puede no ser lo mejor para la Razón suprema.

I 103

²⁵ Véanse también Mateo 12: 7-8 y Lucas 6: 5.

Como puede verse, aquí aparece otro problema que parece estar en el fondo de las reflexiones morales de Leibniz, pero de cuyo tratamiento no nos ocuparemos en esta ocasión. El problema refiere a la posibilidad misma para una mente finita de subrogar el punto de vista divino, teniendo en cuenta que la voluntad final de Dios es la resultante de un cálculo que implica una infinidad de factores que escapan a la razón humana. Sea de ello lo que fuere, lo que importa para los fines de este artículo es el modo en que Leibniz aborda la tensión entre lo mejor desde el punto de vista humano (según la presunta subrogación del querer divino) y lo mejor desde el punto de vista divino (según la efectiva manifestación del Querer universal).

En el pasaje citado, Leibniz afirma que suele suceder que Dios quiere que “me esfuerce y haga algo, que no ha decretado que me suceda o que se produzca de modo absoluto”. ¿Cómo debe entenderse que Dios quiere que el hombre se esfuerce por actuar conforme a su voluntad presuntiva, pero no quiere –al menos de modo absoluto– los efectos que se siguen de ello? O más bien, ¿la dilución o postergación por Dios de los efectos de las buenas acciones del hombre anula el valor moral de la voluntad humana que se ha resuelto por lo mejor a su alcance? Una vez más la cuestión entronca con nuestras limitaciones ontológicas y epistémicas, que impiden la comprensión de la voluntad divina decretoria. En general, las respuestas de Leibniz a la primera pregunta apelan a razones de orden superior ligadas a un óptimo cósmico. En otras palabras, Dios espera (y manda) que obremos lo mejor conforme a lo que presumimos como su querer, aunque en virtud de una infinidad de razones que nos resultan insondables, decrete algo diferente “por su voluntad secreta, consecuente y decisiva” (*Monadología* 1714, § 90, GPVI: 622-23). No obstante tal cosa, el justo será recompensado y su acción no dejará de tener efectos positivos (aunque quizá diferidos o localmente imperceptibles) a nivel de la totalidad:

Es verdad que no podemos prestar servicio a Dios, pues no precisa de nada: pero es servirle, en nuestro lenguaje, cuando intentamos ejecutar su *voluntad presuntiva*, contribuyendo al bien que conocemos allí donde podemos contribuir, pues siempre debemos presumir que Dios se dirige a ello hasta que el evento nos haga ver que ha tenido razones más fuertes, aunque quizá nos sean desconocidas, que lo han llevado a posponer ese bien que nosotros buscábamos, en razón de algún otro bien mayor que Él mismo se ha propuesto y que no habrá omitido ni omitirá de efectuar. (*Teod.*, I Parte, § 58, GPVI: 134-35)²⁶

²⁶ Véase también *Discurso preliminar de conformidad de la fe con la razón* § 35, GP VI: 70.

La segunda pregunta remite a un punto importante en el ámbito de la agencia moral, a saber, la permanencia del valor moral de la acción del justo *post voluntatem consequentem Dei*. Dicho en otros términos, esta última no invalida lo primero. Aunque lo mejor para la Razón suprema no se manifieste en correspondencia con lo mejor buscado por la razón humana, ello no implica una revocación del juicio moral del justo –de otro modo, se cancelaría todo sistema de recompensas– sino tan solo la dilución local de los efectos de la acción realizada. Por ende, la manifestación por el evento de la “voluntad divina absoluta y eficaz” tampoco invalida el mandato divino (de seguir el querer presuntivo de Dios) por el que se ha guiado el hombre sabio. Si tal fuera el caso, Dios querría algo contradictorio, a saber, que el hombre obre bien y lo contrario. En el *Discurso de metafísica* (1686), Leibniz afirma:

Hay que actuar según la voluntad presuntiva de Dios, tanto como nos sea posible juzgarla, intentando contribuir por todos los medios al bien general [...] Pues aun cuando el evento nos haga ver quizá que Dios no ha querido en el presente que nuestra buena voluntad tenga su efecto, no se sigue de allí que no haya querido que hiciéramos lo que hicimos. Al contrario, como es el mejor de los señores, jamás reclama otra cosa que la recta intención; a Él corresponde, pues, conocer la hora y el lugar propicio para hacer triunfar los buenos designios. (AVI 4: 1535-36)

I 105

Por otra parte, la cuestión se liga a la actitud moral que debe asumir el hombre justo ante los efectos inconclusos de su buena voluntad. Frente al riesgo de desmoralización por parte de quien ha obrado bien, Leibniz recomienda una actitud que, en la sucesión temporal, se expresa de dos maneras: “satisfacción” hacia el pasado y “esfuerzo” hacia el futuro. En el primer caso, el hombre debe permanecer “contento” o “satisfecho” con lo que sucede, toda vez que en su acción “se ha resignado a la voluntad de Dios” (*Teod.*, Pref., GPVI: 28). En cuanto al futuro, Leibniz aconseja no ceder en el esfuerzo por conformarse siempre al querer divino presuntivo, es decir, evitar el sofisma de la *razón perezosa* esperando de brazos cruzados que se cumpla la voluntad de Dios (*Discurso de metafísica*, AVI 4: 1535).²⁷ Ambas actitudes constituyen la marca del grado de perfección del justo, de su sabiduría moral, aun cuando esta repose en la ignorancia de la determinación del curso de las cosas por el Querer universal (véase *Teod.*, I Parte, § 58, GPVI: 134). En *De vera hominis perfectione* (1684-1685?), Leibniz lo formula como sigue:

—

²⁷ En cuanto al *fatum mahometanum* como fuente de molicie, vicios y libertinaje, véase *Teod.*, Pref. y I Parte, § 55. Respectivamente GPVI: 32; GPVI: 132.

Así pues, las cosas se mostrarán en su debido lugar de la misma forma, no solo porque la razón exige, sino también porque Dios postula que siempre estemos satisfechos con la voluntad divina, declarada por el evento, esto es, con las cosas pasadas y presentes, y también que sigamos su voluntad presuntiva en relación con las cosas futuras, y que nos esforcemos por mejorar nosotros mismos y lo que está a nuestro alrededor, tanto como esté a nuestro alcance, es decir, que nos esforcemos por embellecer nuestra morada, aunque quizá haya de revelarse que la voluntad de Dios declarada por el evento ha ido finalmente en otra dirección; de hecho no es nuestro asunto poner tiempos a Dios, y solo los perseverantes serán coronados. (AVI 4: 583-84)

Ahora bien, dicho esto sobre la actitud del hombre sabio, hay algo que aún debemos tratar con relación a lo que hemos llamado la “sabiduría práctica principal”. Hemos visto que el precepto de conformarse al querer presuntivo de Dios es en la agencia humana la expresión moral del principio de lo mejor, el cual detenta un estatus superior a los principios positivamente declarados. No obstante, cabe preguntarse aún si el principio de lo mejor es autosuficiente o si su plena aplicación depende en el fondo de algún otro principio más basal. Dicho de otra manera, ¿cuál es el nexo entre la definición perfecta de la justicia mediante el amor y la identificación de lo mejor por el hombre justo? En el parágrafo IV del *Discurso de metafísica*, Leibniz afirma dos cosas que merecen particular atención. Por un lado, funda en el amor a Dios la actitud de satisfacción del hombre sabio ante los efectos “truncos” de su buena voluntad: “Sostengo pues que siguiendo estos principios para actuar conforme al amor de Dios, no alcanza con tener paciencia por fuerza, sino que hay que estar verdaderamente satisfechos de todo lo que nos ha sucedido siguiendo su voluntad” (AVI 4: 1535).

Por otro lado, justifica el mandato de seguir la voluntad divina presuntiva en el amor que debemos a Dios y a los demás: “creo que es difícil amar correctamente a Dios, cuando no estamos en la disposición de querer lo que Él quiere” (AVI 4: 1535). Como se ve, la subrogación del querer divino por el sabio tiene su piedra basal en la caridad, en el principio que manda amar a todos conforme a la razón. Es precisamente en este sentido que puede entenderse la afirmación de Belaval (1993: 37-45) según la cual la “voluntad es en esencia amor”, de modo supremo en Dios, de modo subalterno en los demás espíritus. A su juicio, resulta incontestable la subordinación en Leibniz de todo otro principio de justicia a la piedad. Ahora bien, la identidad entre lo que Dios quiere y lo que el hombre quiere no puede provenir más que del sentimiento de amor o amistad: “*Idem velle et idem nolle vera amicitia est*” (AVI 4: 1535). Y en cuanto tal, este sentimiento se revela a la vez como sinónimo de justicia y como fuente que iluminará al hombre

en su correcta aplicación del principio de lo mejor. En suma, en la base de los principios que conforman la sabiduría moral se encuentra ese “nuevo mandamiento” (Juan 13: 34), fuente de perfección propia y ajena: “porque quien ama busca su satisfacción en la felicidad o perfección del objeto amado y de sus acciones” (AVI 4: 1535). Las implicancias de este mandato son vastas y profundas, y no sabrían sino invocar razones del orden metafísico más elevado (Efesios 3: 18-19).

4. Conclusión

Se ha visto que la filosofía moral de Leibniz no se asienta en *principios deontológicos* que valen incondicionadamente, sino en el *principio de lo mejor* tal como es expresado por el precepto divino que manda “actuar según la voluntad presuntiva de Dios”. Es decir, se ha mostrado que este último constituye la expresión moral del primero, cuyo sentido es unívoco para todos los seres racionales comenzando por Dios (1). Por tanto, fundar una ética en el precepto mencionado exigía probar que el mismo tiene un origen divino, esto es, que efectivamente “Dios quiere que el hombre se conforme a su querer presuntivo”. Se mostró, pues, que dicha proposición es una verdad necesaria finitamente demostrable a partir de las verdades fundamentales de la metafísica demostrativa (2). Hecho esto, fue menester examinar el mandato en cuestión, a fin de elucidar el significado de sus términos sustanciales, a saber, qué se entiende por “voluntad presuntiva de Dios”. Para ello, se analizó el concepto de presunción tal como se aplica al querer divino. Dada la intrincada terminología y distinciones –en general carentes de explicitación– empleadas por Leibniz, se evidenció la prevalencia de *tres conceptos fundamentales* sobre los que cabalgan diferentes expresiones ocasionales del filósofo, a saber: voluntad presuntiva antecedente de Dios, cuya fuente es la revelación (textos sagrados), voluntad presuntiva antecedente de Dios, cuya fuente es la sabiduría moral del justo (criterio de lo mejor), y voluntad absoluta consecuente de Dios, cuya manifestación es expresada por los hechos. Se vio que la presunción opera en el pasaje de una a otra: de la letra declarada al principio de lo mejor según la razón finita y de este último al principio de lo mejor según la Razón suprema, siendo los dos primeros casos (el querer presuntivo declarado y el querer presuntivo fruto del juicio humano) igualmente antecedentes con respecto a la voluntad divina decretoria. Por último, se abordó el fundamento mismo sobre el que reposa el mandato estudiado, esto es, el concepto de amor leibniziano como fuente de la “sabiduría práctica principal”, como piedra basal de cualquier otro principio de justicia (3). Pues, como pensó Leibniz, caridad y justicia no

pueden ser sino consecuencias ineludibles de la naturaleza del amor (*Diálogo entre Poliandro y Teófilo*, AVI 4: 2220).²⁸

BIBLIOGRAFÍA

- Belaval, Y.** (1993), *Études leibniziennes de Leibniz à Hegel* (Paris: Gallimard).
- Gaudemar, M.** (2001), “Leibniz: une philosophie chrétienne du bien public”, en A. Caillé, C. Lazzeri et M. Sennelart (eds.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique: Le bonheur, l’utile et le mesurable. Tome I. De l’Antiquité aux Lumières* (Paris: La Découverte, 354-368).
- Grandjean, A.** (2012), “‘Volonté pure’ et ‘volonté de volonté’. Critique et métaphysique du vouloir”, *Revue de métaphysique et de morale*, 74: 181-193.
- Johns, Ch.** (2013), *The Science of Right in Leibniz’s Moral and Political Philosophy* (London–New York: Bloomsbury).
- Kant, I.** (1994), *La metafísica de las costumbres*. Estudio preliminar, traducción y notas de Adela Corina Orts y Jesús Conill Sancho (Madrid: Tecnos).
- Lasalle Casanave A., Gaiada G. y Oliveira M. A.** (2019), Estudio introductorio al opúsculo de Leibniz “Quod Ens perfectissimum existit”, *Dois pontos*, 16: 1-6.
- Leibniz, G. W.** (A), *Sämtliche Schriften und Briefe* (Potsdam – Münster – Hannover – Berlin: Akademie Verlag 1923 ss) (citado indicando serie, volumen y número de página).
- Leibniz, G. W.** (GP), *Die philosophischen Schriften*, ed. C. I. Gerhardt (Berlín, 1875-1890; reimpr. Hildesheim–New York: Georg Olms Verlag, 1978) (citado indicando volumen y número de página).
- Olesti Vila, J.** (2011), “Note sur la tentation réaliste dans la pensée politique leibnizienne”, en H. Breger, J. Herbst, J. und S. Erdner (2011) (Hrsg.), *Vorträge des IX. Internationalen Leibniz-Kongresses „Natur und Subjekt“, Hannover, 26. September bis 1. Oktober 2011* (Hannover: Hartmann GmbH, vol. 2: 784-793).
- Riley, P.** (2011a), “Justice as Universal Charity: the Case of Leibniz”, URL = <<https://www.berfrois.com/2011/09/justice-love-charity>>, consultado el 4 de junio de 2019.
- Riley, P.** (2011b), “Leibniz’ Mediterranean Ethics: the Graeco-Roman Foundations of Justitia Caritas Sapientis”, *Studia Leibnitiana*, 43 (1): 5-23.

Recibido: 04-07-2019; aceptado: 20-09-2019

²⁸ El presente trabajo fue realizado en el marco del proyecto de investigación PICT 2017-0506 de la ANPCyT (Argentina), titulado “La Ciencia General de Leibniz como fundamentación de las ciencias: lógica, ontología y filosofía natural”.

La teoría de la definición en Leibniz, Spinoza y Tschirnhaus

MARIO A. NARVÁEZ

Facultad de Ciencias Humanas-UNLPam

DOI: 10.36446/rlf2020202

I 109

Resumen: Leibniz, Spinoza y Tschirnhaus intercambiaron opiniones sobre diversas cuestiones filosóficas, entre ellas la problemática en torno a la naturaleza del método y de la definición perfecta. Sin embargo, los estudios sobre la relación entre estos filósofos generalmente desatendieron la cuestión metodológica. En el presente trabajo nos ocuparemos de hacer un aporte tendiente a llenar ese vacío, examinando los resultados del intercambio mencionado en los proyectos metodológicos de los tres filósofos. En particular enfocamos el análisis sobre la teoría de la definición, puesto que es el punto clave de las concepciones metodológicas de los tres filósofos. Intentaremos mostrar que Spinoza, al combinar elementos metodológicos de Hobbes con elementos epistemológicos cartesianos, ejerció una importante influencia sobre Leibniz y Tschirnhaus acerca de cómo debería ser la definición perfecta y más adecuada para el método cuyo objetivo es alcanzar la verdad. En vistas de este objetivo, realizaremos un examen comparativo centrado en la función que le

asignan a la definición en la estructura metodológica, así como también en el modo en que cada uno concibe la naturaleza de la misma.

Palabras claves: definición genética, método, conocimiento, verdad.

The Theory of Definition in Spinoza, Leibniz and Tschirnhaus

Abstract: Leibniz, Spinoza and Tschirnhaus exchanged opinions on various philosophical questions, among them the problematic about the nature of the method and the perfect definition. However, studies on the relationship between these philosophers generally ignored the methodological question. In the present work we will make a contribution to fill that gap, examining the results of the exchange mentioned in the methodological projects of the three philosophers. In particular, we focus on the analysis of the theory of definition, since it is the key point of the methodological conceptions of the three philosophers. We will try to show that Spinoza, by combining Hobbes' methodological elements with Cartesian epistemological elements, exerted an important influence on Leibniz and Tschirnhaus about what the perfect and most suitable definition should be for the method whose objective is to reach the truth. In view of this objective, we will carry out a comparative examination focused on the function assigned to the definition in the methodological structure, as well as in the way in which each one conceives its nature.

110 |

Key-words: genetic definition, method, knowledge, truth.

1. Introducción

La existencia de un intercambio intelectual entre Leibniz, Tschirnhaus y Spinoza es bien conocida. Es sabido que Leibniz se interesó por la filosofía de Spinoza, que se entrevistó con él y que discutió personalmente muchas de las teorías de la *Ética* con el amigo en común Tschirnhaus. Este, por su parte, mantuvo un intercambio más fluido con Spinoza, tanto personal como epistolar, y la influencia puede notarse en varias de sus ideas publicadas en la *Medicina Mentis*. Sin embargo, los análisis de este intercambio comúnmente pasan por alto el tema del método y en particular de la definición. Esto último constituye una carencia importante, pues el interés de Leibniz por Spinoza también estuvo dirigido hacia esos

temas y quizá haya reflexionado sobre estas cuestiones personalmente con Tschirnhaus. De hecho en la famosa carta 82 de Tschirnhaus, fechada en París el 23 de junio de 1676 (Spinoza, *Ep.* 82, G IV 333-334)¹, en la cual varios historiadores han visto la presencia de Leibniz detrás del interés en el tema de la extensión², Tschirnhaus interroga a Spinoza por el modo en que pueden deducirse las propiedades de una cosa a través de su definición. En respuesta a esa carta, Spinoza recuerda algo similar a lo que ya le había mencionado en una carta anterior, esto es, que de la definición de Dios (definición causal) pueden deducirse todas las propiedades de lo definido. Es difícil pensar que, en el marco de estas reflexiones, Tschirnhaus no haya discutido con Leibniz el modo en que Spinoza entiende la definición causal (Laerke 2008: 365 y ss.). Con más razón teniendo en cuenta que para los tres filósofos la cuestión metodológica era un asunto de suma importancia. Además, es posible también que Leibniz haya tratado el tema en la entrevista personal que mantuvo con Spinoza en Holanda, sobre la que poco se sabe con certeza. Como quiera que sea, no hay dudas de que tanto Tschirnhaus como Leibniz conocían las ideas de Spinoza y su puesta en práctica en el método de la filosofía.

Así pues, dado que, como veremos luego, ambos filósofos alemanes defendieron concepciones metodológicas en las que la definición causal ocupa un lugar preponderante, cabe preguntarse hasta qué punto dichas concepciones de la definición no son deudoras de la concepción spinoziana. En este sentido, lo que nos proponemos en el siguiente trabajo es establecer qué quedó de ese intercambio con Spinoza. Si bien nos centraremos en la teoría de la definición, ya que para los tres es el componente fundamental del método, para desarrollar esa temática es preciso tener en cuenta algunas ideas metodológicas generales.

Intentaremos mostrar que aunque no se pueda hablar de una influencia completa de Spinoza, pues, por un lado, no adoptan su posición en un todo, y por otro, la concepción de Spinoza proviene en cierto modo de Hobbes, sí se podría decir que Spinoza permite a Tschirnhaus y a Leibniz conectar la teoría de la definición hobbesiana con los aspectos fundamentales de la epistemología cartesiana, esto es, con la teoría de las ideas tal como

¹ Para las citas de Spinoza utilizaremos las siguientes abreviaturas: *Ep.* (Épistola), *TIE* (*Tratado de la Reforma del Entendimiento*), *E* (Ética), seguido del libro en números romanos, p (proposición), def. (definición), esc. (escolio), dem. (demostración), según corresponda. Las citas remiten a la edición de Gebhardt (G, seguido de volumen y número de página) y para todas las citas textuales, las traducciones al español de Atilano Domínguez.

² Véanse Goldenbaum 2014: 35 y Kulstad 2014: 51 y ss.;

cada uno de ellos la reelabora. En este sentido se puede decir que tanto uno como otro siguen a Spinoza. Por otra parte, podremos ver que la reelaboración de la teoría de las ideas que cada uno llevó a cabo, determina también las diferencias en la concepción de la definición.

2. La definición y el método

Comenzaremos examinando cuál es la función que los tres filósofos le atribuyen a la definición y qué lugar ocupa en la concepción metodológica que cada uno sostiene. Pues bien, en el ambiente intelectual de la modernidad, tal como lo refleja la famosa *Lógica* de Port Royal, parece haber dos maneras básicas de entender la definición. O bien, como un punto de partida, esto es, como medio de evitar la confusión que produce el lenguaje, fijando de antemano el uso de los términos; o bien, como un punto de llegada, esto es, como una proposición que se obtiene a partir de un proceso demostrativo. El primer tipo de definición es llamada “definición nominal”, el segundo “definición de cosa”. Las primeras no pueden ser impugnadas dado que son meras estipulaciones acerca del uso de los nombres; por ello, pueden ser tomadas como principios de la ciencia. Las segundas, en cambio, se refieren a la esencia de una cosa, de modo que deben ser probadas (Arnauld y Nicole *Logique*, 81-82).

112 |

A continuación veremos que Spinoza, Leibniz y Tschirnhaus desafían en cierto modo esta clasificación. Si bien mantienen algunos aspectos de la misma, otros son arrojados por la borda. Ciertamente, están de acuerdo en que las definiciones deben ser el punto de partida, el punto de apoyo sobre el cual se eleva el edificio del conocimiento. Por ello, como veremos, sus metodologías giran en torno a la definición. No obstante, en la manera de explicar la naturaleza de la definición perfecta se van a apartar de Port Royal. Para comenzar, consideraremos dos breves pasajes del *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, en los que Spinoza aclara esquemáticamente cuál es la función de la definición y qué lugar ocupa en la estructura metodológica. Según el primero de ellos,

La vía correcta de la investigación consiste [...] en formar los pensamientos a partir de una definición dada (*recta inveniendi via est ex data aliqua definitione cogitationes formare*); y resultará tanto más fácil y eficaz, cuanto mejor hayamos definido la cosa (Spinoza, *TIE* § 94, G II 34).

Y un poco más adelante agrega:

El concepto o definición de la cosa debe ser tal que, considerada en sí sola y no unida a otras, se puedan concluir de ella todas sus propiedades... (Spinoza TIE § 96 G II 35 y § 97, G II 35-36)

Como puede verse aquí, la definición se ubica como el punto de partida de un procedimiento orientado a descubrir nuevas verdades. Pero Spinoza no concibe un paso ulterior de fundamentación, con lo cual es de suponer que el descubrimiento y la fundamentación son, por así decir, dos aspectos de un mismo proceso. En efecto, no hay indicios en el TIE de la conocida escisión entre el *ars inveniendi* y el *ars judicandi*, que aparece, como señala Arndt, en otros proyectos metodológicos del siglo XVII (Arndt 1971: 4-7). Es cierto que Spinoza dedica unos cuantos párrafos de su tratado a distinguir la idea verdadera de la falsa, procedimiento indispensable para poder definir correctamente. Dicho procedimiento podría remitir al método del análisis³ y podríamos pensar que estamos en presencia del *ars inveniendi*. Sin embargo, esta lectura contradiría el pasaje citado, en el cual Spinoza afirma claramente que la vía de descubrimiento —o, literalmente, de la invención⁴— comienza con las definiciones, y con la deducción de las propiedades a partir de dichas definiciones. Por lo tanto, dicha vía es claramente sintética.

Tschirnhaus, por su parte, parece mantener una visión muy similar respecto de la función asignada a la definición. En un pasaje que podemos considerar como una brevísima síntesis de su método para encontrar la verdad afirma lo siguiente:

I 113

[...] yo ordenaría de entrada todos los conceptos primeros posibles de los cuales los otros están formados y los llamaré a continuación “definiciones”; en segundo lugar, consideraré separadamente esas mismas definiciones y llamaré “axiomas” a las propiedades que surgen de allí; en tercer lugar, pondré en relación unas con otras a las definiciones de todas las maneras posibles y designaré con el nombre de “teoremas” a las verdades así obtenidas. (Tschirnhaus *MM*, 92)⁵

—

³ Véanse Joachim 1901: 12 y De Angelis 1968: 43-47

⁴ Mantendremos aquí la traducción más común de *inventio* por “descubrimiento” ya que consideramos que el término “invención” está más asociado en castellano a la creación de dispositivos tecnológicos que al hallazgo de proposiciones verdaderas (empíricas o de otro tipo).

⁵ Las citas de la *Medicina Mentis* reproducen nuestra traducción de la traducción francesa de J.-P. Wurtz, por ello indicamos las páginas de su edición y precedida de la abreviatura *MM*.

La definición, como puede verse, es el punto de partida. De ella se obtienen las propiedades de los objetos definidos, es decir, lo que nuestro autor denomina “axiomas”. Luego, de la vinculación entre las definiciones entre sí surgen los llamados “teoremas”. No es necesario entrar aquí en la cuestión de cuál es la naturaleza de los axiomas y los teoremas. Salta a la vista que se trata de un procedimiento sintético en el cual se unen estrechamente el descubrimiento de nuevas verdades y la fundamentación de las mismas. Es importante destacar que, a diferencia de Spinoza, este procedimiento sintético no agota lo que Tschirnhaus considera su método de descubrimiento –su *ars inveniendi*–. En efecto, en la *Medicina Mentis*, las principales reglas metodológicas consisten en una cierta combinación de análisis y de síntesis y están orientadas a la obtención de definiciones (Narváez 2013: 7). Con lo cual, su método es tanto analítico como sintético y ambos procesos están orientados al descubrimiento. Tschirnhaus, al igual que Spinoza, no distingue entre un método de descubrimiento y un método de justificación (*ars inveniendi* y *ars demonstrandi*), aunque sí insiste en que su método consiste en unión del análisis y la síntesis. Con todo, a su juicio, es la síntesis el procedimiento que no solo permite descubrir nuevas verdades sino también garantizar su apodicticidad (Narváez 2013: 5).

114 |

Por último, también para el caso de Leibniz podemos afirmar que la definición es un punto de arranque en la búsqueda de la verdad. En el escrito titulado “Sobre la síntesis y el análisis universal, es decir, sobre el arte de descubrir y el arte de juzgar” (1683-1685), luego de explicar los tipos de conocimiento y los tipos de definición asociados a ellos, y en especial luego de hablar del conocimiento adecuado o intuitivo y de la definición causal, afirma:

A partir de estas ideas o definiciones, pues, pueden demostrarse todas las verdades, excepto las proposiciones idénticas, las que por su naturaleza es patente que son indemostrables. (Leibniz *GPVII*, 295)⁶.

En el mismo sentido, en las *Meditaciones sobre el conocimiento la verdad y las ideas*, Leibniz señala que

[...] las definiciones nominales son insuficientes para una ciencia perfecta a no ser que se sepa con certeza por otro medio que la cosa definida es posible (Leibniz *GP IV*, 425).

⁶ Salvo que indiquemos lo contrario, utilizaremos las traducciones de los escritos filosóficos de Leibniz editados por Ezequiel de Olaso.

Podemos colegir de estos pasajes que, para Leibniz, las definiciones constituyen los pilares fundamentales a partir de los cuales se eleva deductivamente el edificio de la ciencia. Aunque, en ciertos casos, las definiciones nominales no conducen a la ciencia perfecta, existe, para Leibniz, otro tipo de definición que sí conduce a ella. En el apartado siguiente veremos cuáles. Por otra parte, en principio también puede colegirse de estos pasajes que la imagen que nos deja Leibniz del método es sintética. Por cierto, a partir de esta primera aproximación se ve que la función que le atribuye Leibniz a la definición se asemeja considerablemente a la visión que tenían Spinoza y Tschirnhaus. Se trata de que a partir de una definición dada puedan deducirse las propiedades del objeto definido (Couturat 1901: 191).

Cabe aclarar, no obstante, que esta imagen del método de Leibniz no es completa. Ciertamente, por un lado, hay también aspectos analíticos que deben ser tenidos en cuenta y, por otro, no se ha elucidado aún la cuestión de si se trata de un método de descubrimiento o de justificación. Ahora bien, dado que la concepción metodológica de Leibniz presenta múltiples aspectos y está diseminada en innumerables escritos a lo largo de un extenso *corpus*, solamente señalaremos algunos lineamientos fundamentales a fin de obtener una perspectiva plausible acerca de la función asignada a las definiciones.

En primer lugar, está fuera de discusión que tanto el análisis como la síntesis cumplen una función en la metodología leibniziana, sin embargo, la naturaleza de la relación es aún problemática. Una de las cuestiones más acuciantes, entre otras, es si debemos identificar al análisis y la síntesis con el método de demostración o de juicio (*ars judicandi*) y con el método de descubrimiento o invención (*ars inveniendi*), respectivamente, o si más bien debemos pensar que los procesos analíticos y sintéticos se presentan al mismo tiempo en uno y otro método. Esta cuestión ha dado lugar a diversas interpretaciones que se apoyan en ciertas diferencias que surgen de los propios escritos leibnizianos (Esquisabel 1999: 305-307). Quizá podamos resumir la cuestión de la siguiente manera. De entre las perspectivas que pueden encontrarse en los escritos leibnizianos se destaca una perspectiva “pragmática”, orientada fundamentalmente a resolver problemas locales, y una perspectiva “teórica”, orientada a la fundamentación absoluta de las ciencias. Esta última es la perspectiva que nos interesa aquí, pues, por una parte es la que está en juego en los pasajes que hemos citado arriba y, por otra, es la que coincide con el enfoque del concepto de método que estamos poniendo en consideración en los casos de Spinoza y Tschirnhaus, vale decir, un método que permita ampliar el conocimiento y fundamentarlo.

Ahora bien, desde esta perspectiva “teórica”, el análisis tiene la función de llegar a los principios, a los fundamentos absolutos, mientras

que la síntesis se ocupa de disponer el conocimiento de una manera axiomático-deductiva. Bajo esta perspectiva el método de descubrimiento y el método de justificación aparecen fundidos en un único bloque. Por un lado, el análisis conduce a los principios, permite descubrirlos y sacar a la luz su evidencia, por el otro, la síntesis permite descubrir de manera combinatorio nuevas verdades y, al mismo tiempo, justificarlas (Esquisabel 1999: 318). Es justamente en esta orientación donde la definición presenta una función fundamental, en tanto elemento central en cuanto que a partir de ella se obtienen nuevas verdades y al mismo tiempo se las demuestra deductivamente (Esquisabel 1999: 312-313).

En resumidas cuentas, tanto para Spinoza, como para Leibniz y Tschirnhaus, la definición aparece como el punto de partida de un método que presenta varias funciones al mismo tiempo, a saber, el descubrimiento de nuevas verdades, la fundamentación absoluta de las mismas y la organización sistemática del conocimiento. Se trata, en efecto, de una metodología orientada a alcanzar lo que Leibniz denomina “la ciencia perfecta”. Así pues, aunque la definición nos remite, desde la antigüedad, a un método de carácter sintético y la síntesis –asociada con el *mos geometricus*– está ligada fuertemente a la fundamentación, sin embargo, en el caso de nuestros filósofos esta asociación es parcial, puesto que en sus concepciones el objetivo de fundamentación se entrecruza con el objetivo heurístico.

116 |

3. La naturaleza de la definición

Hasta aquí hemos visto que existen notorias semejanzas en el papel que se le asigna a la definición en el marco metodológico, no obstante, como veremos a continuación, la manera de entender la naturaleza de la definición por parte de estos tres filósofos nos conduce a una situación de mayor complejidad, ya que aquí encontramos ciertos elementos comunes pero también ciertas diferencias. En efecto, los tres filósofos están de acuerdo en que la definición perfecta debe ser una definición causal y que la misma se realiza en el ámbito del entendimiento, es decir, que consiste en una idea verdadera, pero aquí los caminos comienzan a bifurcarse. En lo que sigue veremos con más detalle cómo concibe cada uno dicha definición y hasta dónde llegan las similitudes y comienzan las diferencias.

Iniciaremos el recorrido examinando la concepción de Spinoza para luego poder trazar una comparación con las concepciones de Tschirnhaus y Leibniz. Según hemos mostrado en un trabajo previo, pueden distinguirse en las reflexiones y en la puesta en práctica metodológica del filósofo holandés tres tipos de definición: la definición nominal, la definición real y una mezcla

de ambas. La definición nominal es aquella que indica solamente el modo en que se designa una cosa, es decir, hace referencia al nombre con el que se la designa. La definición real en cambio es aquella que indica la esencia de la cosa definida y, a diferencia de la nominal, requeriría demostración. Por otra parte, la definición nominal y real, que denominaremos mixta, es aquella que indica tanto el modo en que se nombra la cosa como la esencia de la cosa. Este tipo de definición por su claridad y distinción no requeriría de una demostración para garantizar su verdad. Esta concepción, tal como hemos indicado, acusa la influencia de ciertos lineamientos de la *Lógica* de Port Royal. Aunque es claro que la teoría de la definición de Spinoza presenta muchas características originales (Narváez 2019: 70 y ss.).

Spinoza se distancia de los filósofos de Port Royal en el modo en que concibe a la definición real y a la definición mixta. En efecto, mientras que Arnauld y Nicole siguen la concepción aristotélica que define a través del género y la diferencia específica, Spinoza considera que la definición real (mixta) debe mostrar la causa del objeto definido. Así, para él, hay tres requisitos que debe cumplir la definición perfecta. El primero de ellos consiste en que la definición sea capaz de poner ante los ojos de la mente la esencia de la cosa definida. No obstante, para Spinoza, conocer la esencia no es conocer el género y la diferencia específica sino conocer la causa de su generación. Un segundo requisito que hace a la buena definición es que puedan deducirse de ella todas las propiedades de la cosa. Por último, un tercer requisito es que la definición sea clara y distinta para que de ese modo no quepa duda de la verdad de la definición. Esto es, la definición pone ante los ojos de la mente una idea adecuada y verdadera, captada por la mente de una manera intuitiva⁷.

I 117

Tenemos dos casos paradigmáticos para entender en qué consiste la concepción de Spinoza, uno en el ámbito de la geometría y otro en el de la metafísica. El primero aparece en el *Tratado de la reforma del entendimiento* y se refiere a la definición de círculo. Dice lo siguiente:

La definición deberá, como hemos dicho, comprender su causa próxima. El círculo, por ejemplo, conforme a esta regla, debería ser definido diciendo que es la figura que es descrita por una línea cualquiera, uno de cuyos extremos es fijo y el otro móvil, pues esta definición incluye claramente la causa próxima. (Spinoza *TIE* § 96, *G II* 35)

⁷ Sobre el concepto de intuición que está en juego aquí véase Narváez 2017.

El segundo aparece en la correspondencia con Tschirnhaus y se refiere a la definición de Dios dada en la *Ética*. Allí puede leerse:

[...] cuando defino a Dios como el ser sumamente perfecto, como esa definición no expresa la causa eficiente (pues entiendo por causa eficiente tanto la interna como la externa), no podré extraer de ahí todas las propiedades de Dios. En cambio, cuando defino a Dios como el Ser, etc., vea la definición VI de la parte I de la *Ética* [sí podré]. (Spinoza *Ep.* 60, G IV 270–271)

Como es bien conocido la definición en cuestión es la siguiente:

Por Dios entiendo el ser absolutamente infinito, es decir, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita. (Spinoza *E I* def. 6, G II 44)

Tenemos aquí un claro ejemplo de definición mixta, al utilizar la cláusula “por x... entiendo...”, Spinoza adopta el formato de la definición nominal, sin embargo, luego expresa la esencia o la causa de la cosa definida. Esto es, aquello que si se pone se da también la cosa y si se quita se quita la cosa. O, en otros términos, aquello sin lo cual la cosa no puede ser ni ser pensada (Spinoza *E II* def. 2, G II 44). De este modo, la definición de Dios de la *Ética*, tanto como la de círculo del *Tratado*, cumpliría con los requisitos que debe cumplir la definición perfecta.

118 |

Es muy importante no perder de vista que la aclaración acerca de la naturaleza de este tipo de definición fue realizada por Spinoza justamente a instancias de Tschirnhaus, quien en ese momento –1676– se encuentra en París y posee en sus manos una copia de la *Ética*, o al menos de una parte de ella. El mismo momento y lugar en el que dicho filósofo entabla amistad con Leibniz y conversa con él sobre la filosofía de Spinoza.

Pues bien, cerca de diez años después de recibir dicha carta Tschirnhaus publica su tratado sobre el método. No encontramos allí las diferentes clases de definiciones que pueden rastrearse en los escritos de Spinoza, sino que Tschirnhaus parece concebir un único tipo de definición. La misma, no obstante, se acerca notablemente a la definición perfecta de Spinoza. En efecto, notamos que no hay en la *Medicina Mentis* ninguna mención de la clásica distinción entre definiciones nominales y reales. Sin embargo, la caracterización que veremos a continuación nos lleva a pensar que Tschirnhaus da por descontado que la definición perfecta es una definición real (*definitio realis*). Tal como podemos leer allí,

[...] Si una definición es lo que es concebido de una cosa en primer lugar, y lo que excluye que alguna cosa pueda ser concebida antes que ella y si, por otra parte, nada puede ser concebido de una cosa que sea anterior a su generación, entonces, en verdad, toda definición legítima o buena, comprenderá la generación de la cosa. (Tschirnhaus *MM*, 92-93)

Dicho en otros términos:

[...] si la definición que Euclides ha dado de la proporcionalidad fuera buena, es decir, si ella comprendiera la generación de la proporción, no habría habido, sin duda, tanta discusión sobre este asunto. En cuanto a los moralistas, si sus definiciones fueran auténticas, las pasiones del alma serían provocadas en nosotros si se dieran las condiciones requeridas para tal efecto en sus definiciones. Así, si la definición que explica la naturaleza de la risa fuera buena, haríamos reír también a otras personas toda vez que las condiciones de la risa indicadas por esta misma definición se encontraran reunidas. (Tschirnhaus *MM*, 93)

Como puede apreciarse, la buena definición de Tschirnhaus es causal como la de Spinoza, entendiendo por causa aquellas condiciones tales que, si se dan, debe darse necesariamente la cosa de las cuales son causa. No entraremos aquí en la discusión respecto del tipo de causalidad que está en juego en la *Medicina Mentis*; lo cierto es que la visión que presenta Tschirnhaus a través de estos ejemplos hace suponer que admite la posibilidad de tales definiciones en diferentes ámbitos del conocimiento, desde la geometría hasta la ética.

Otro rasgo de la definición que se vislumbra en estos ejemplos se refiere a la cuestión de la certeza y la verdad de la definición. Por cierto, Tschirnhaus nos da a entender que si la definición es buena, esto es, si muestra la generación de la cosa, se eliminan los malentendidos y las discusiones, de donde se sigue que la buena definición es acompañada por la evidencia de lo que se define. Este punto se aclara aún más si tenemos en cuenta que el acto de definir es al mismo tiempo un acto por el cual el entendimiento concibe, esto es, forma un concepto. De manera que, también para Tschirnhaus, la definición genética manifiesta una idea verdadera, entendida, al igual que Spinoza, como una acción del entendimiento. Según nuestro filósofo, “es claro que una vez dada una tal definición, no podría subsistir ninguna duda en cuanto a la certeza de la cosa definida” (Tschirnhaus *MM*, 94).

Nos detendremos brevemente sobre este asunto ya que es un punto clave de la concepción metodológica y epistemológica del filósofo sajón y, por ello, es indispensable para completar la imagen que estamos delineando de su teoría de la definición. Para el autor de la *Medicina Mentis*, una idea

o una afirmación falsa es una idea o una afirmación que no podemos concebir, mientras que es verdadera aquella idea o afirmación que sí podemos concebir. Tschirnhaus considera que este es el criterio básico de la certeza humana a través del cual se puede distinguir lo verdadera de lo falso y levantar a partir de allí el edificio del conocimiento. Ahora bien, ¿qué entiende nuestro filósofo por “concebir”? Tschirnhaus indica sucintamente que “concebimos” aquello que está en nuestro poder de pensar y aquello que no conduce a una contradicción, esto es, aquellas ideas que podemos unir de una manera clara y plenamente consciente. Por ejemplo, no podemos pensar, salvo con meras palabras, que el todo es menor que la parte, pero si podemos pensar la afirmación opuesta, por lo tanto, esto nos indica claramente cuál afirmación es verdadera y cuál es falsa (Tschirnhaus *MM*, 69).

120 | En la manera en la que Tschirnhaus entiende la concebibilidad está presente la concepción de la idea como un cierto compuesto de ideas simples, así como también la exigencia de que dichos elementos deben ser compatibles entre sí. Esto puede observarse en las reglas para la obtención de las definiciones, en las que Tschirnhaus da algunas precisiones acerca de cómo llegar a concebir una cosa. Como hemos visto, de lo que se trata es de indicar las causas, es decir, las condiciones necesarias por las cuales lo definido existe. Dicho muy esquemáticamente, para ello, es preciso hallar mediante el análisis, en primer lugar, los géneros máximos o últimos, luego los elementos irreductibles dentro de cada uno de los géneros máximos, distinguiendo los fijos por un lado y los móviles por el otro. Finalmente, combinar dichos elementos de todas las maneras posibles hasta que surjan de dichas combinaciones las definiciones, esto es, las cosas posibles (*MM*, 96-97; 106-107). El ejemplo geométrico utilizado por Tschirnhaus para clarificar este punto es la conocida definición de círculo, que consiste en un construir un círculo haciendo girar un segmento manteniendo uno de sus puntos fijos (*MM*, 109).

Como puede observarse, el lenguaje y la concepción epistemológica general presentada por Tschirnhaus guardan una estrecha similitud con la concepción spinoziana. Ciertamente, vemos que la definición genética se acopla con el concepto de idea, entendido como una actividad del entendimiento, que no debe confundirse con las imágenes pasivas de la imaginación. Utilizando un lenguaje muy reminiscente del lenguaje de Spinoza, Tschirnhaus señala que esta actividad se convierte en la norma de la verdad y la falsedad que llevamos dentro, como una luz que distingue en sí misma la claridad y la oscuridad. En la misma línea, nuestro filósofo señala que de lo verdadero se sigue lo verdadero, mientras que de lo falso se desprenden cosas contradictorias. En la misma dirección de pensamiento, Tschirnhaus vincula la dicotomía entre el ser y la verdad y el no ser y la falsedad, con la

dicotomía entre lo posible y lo imposible, al señalar que entre el ser y el no ser no existe otra diferencia que entre lo posible y lo imposible, o lo concebible y lo inconcebible.⁸

De este modo, las definiciones se convierten en la herramienta principal del método, ya que, al indicar las causas del objeto definido, construyen su naturaleza o esencia (*MM*, 94), mostrando al mismo tiempo su concebibilidad⁹ y su verdad. Por otra parte, en la medida en que se definen los objetos fundamentales de una ciencia se establecen las bases sobre las que se descubren y se justifican el resto de las verdades, esto es, las propiedades de los objetos definidos. En otras palabras, se establecen las bases sobre las que se asienta todo el resto del edificio de la ciencia.

Por último, cabe agregar una cuestión no menor referente a las funciones que nuestro filósofo le atribuye a la misma. La función principal de acuerdo a lo expresado anteriormente es establecer los conceptos fundamentales de una ciencia, esto es, concebir la esencia de los mismos a través de su generación. Sin embargo, es claro que Tschirnhaus también le ha atribuido a la definición genética la función de indicar el uso correcto de los nombres utilizados. En efecto, según señala en un capítulo de la *Medicina Mentis* dedicado a eliminar los errores de la imaginación en la búsqueda de la verdad, las definiciones cumplen una función importante en la medida en que se utilizan para distinguir adecuadamente los términos que presentan significados diferentes. En este sentido, las definiciones son una ayuda o un remedio para evitar los errores causados por el uso inapropiado de la imaginación. Así, definir correctamente es uno de los procedimientos que, para nuestro filósofo, permiten subordinar la imaginación al entendimiento.¹⁰ En consecuencia, es claro que Tschirnhaus también le atribuye a la definición una función lingüística, de modo que la buena definición debe ser considerada tanto una definición real como una definición nominal.¹¹

I 121

Hemos delineado hasta aquí los rasgos más salientes de la concepción de la definición que Tschirnhaus expuso en su *Medicina Mentis*, sobre la que comenzó a reflexionar en diálogo con Spinoza, unos diez años antes, mientras se encontraba en París. Como sabemos, allí también se encontraba

⁸ Véanse Tschirnhaus *MM*, 69-70 y Van Peursen 1993: 405-406

⁹ Tomamos este concepto de Campo, quien utiliza el término latino “*conceptibilitas*” o el italiano “*conceptibilità*” para referirse al criterio propuesto por Tschirnhaus (Campo 1939: 24 y ss.).

¹⁰ Véanse Tschirnhaus *MM*, 175 y Narváz 2013: 9

¹¹ La definición genética no se opone a la definición real ni a la definición nominal como parece entender Campo (1939: 30).

Leibniz con quien entabló una relación de amistad que les permitió a ambos mantener un provechoso intercambio intelectual. De entre todos los temas sobre los que conversaron seguramente el tema de la definición fue uno de los más importantes e indudablemente las conversaciones sobre la definición incluían el tratamiento de la concepción spinoziana, que Tschirnhaus conocía tanto por su aplicación en la *Ética* como por las aclaraciones que recibía a través del diálogo epistolar que mantenía con el mismo Spinoza. Evidentemente estas conversaciones y el posterior encuentro personal que mantuvo Leibniz con Spinoza dejaron sus huellas en el filósofo de Leipzig. Por ello, a continuación examinaremos los puntos más importantes de su concepción de la definición a fin de determinar con más precisión el alcance del efecto de la teoría de Spinoza.

Es importante notar que, si bien Leibniz reflexiona sobre el tema metodológico desde su juventud, realizando diferentes esbozos metodológicos, su teoría de la definición aparece de una manera más o menos acabada recién en un escrito posterior al período de París; nos referimos a “Sobre la síntesis y el análisis universal, es decir, sobre el arte de descubrir y el arte de juzgar”, confeccionado alrededor de 1683-1685.¹² Este aspecto histórico del pensamiento de Leibniz representa un primer indicio de que la discusión con Tschirnhaus y el conocimiento de Spinoza marcan un momento importante en la evolución del pensamiento leibniziano en lo que respecta a cuestiones metodológicas. Este punto también nos lleva a pensar que, con respecto a la originalidad de las concepciones metodológicas, Leibniz le lleva cierta ventaja al autor de la *Medicina Mentis*, no solo por la mencionada prioridad temporal del escrito mencionado con respecto a la *Medicina Mentis*, sino también porque al parecer, Leibniz consideró que su amigo sajón lo había plagiado en este punto (Wurtz 1988: 202-203)¹³.

Sea como fuere, su concepción incluye una distinción que no encontramos en el autor de la *Medicina Mentis*. Ciertamente, Leibniz distingue claramente dos tipos de definición, la definición nominal y la definición real.

—

¹² Nos ha sido señalado en una charla personal por el Prof. Esquisabel que no hay indicios de la teoría de la definición causal en el período temprano.

¹³ En una conocida carta a Tschirnhaus, Leibniz menciona lo fundamental de su teoría de la definición, esto es, que la definición adecuada y perfecta es aquella que no deja dudas acerca de la posibilidad de la cosa definida. También señala que hay definiciones que permiten distinguir la cosa a través de la indicación de alguna de sus propiedades recíprocas pero estas no serían la mejor forma de definir (*GM IV*, 451 y ss.). Claramente está en germen aquí la distinción entre definición nominal y real. No obstante, ello no parece ser una prueba definitiva para admitir el plagio por parte de Tschirnhaus.

Tal como explica en “Sobre la síntesis y el análisis universal”, la definición nominal es aquella que, mediante la mención de al menos una de las notas o de los requisitos del objeto definido, permite diferenciar la cosa definida de las demás (Leibniz *GPVII*, 293). Dicho concepto lo toma Leibniz de la tradición escolástica aunque también pudo haberlo encontrado en Hobbes, quien identifica la *causa sine que non* –o también la causa íntegra– con la suma de los requisitos. Leibniz, como señala Velarde, utiliza dicho concepto muy tempranamente –incluso antes de haber elaborado su teoría de la definición causal– en un sentido cercano al de Hobbes y vinculado con el concepto de razón suficiente (Velarde 2015: 2-4.).

Las definiciones reales, en cambio, deben enumerar los requisitos que muestran que la cosa definida es posible. Para ello, señala Leibniz, es necesario o bien presentar el modo de generar la cosa, o bien descomponer la cosa en las nociones primitivas últimas que la componen y que son inteligibles por sí mismas (*GPVII*, 295). Cabe destacar además que, en ambos casos, las definiciones genéticas “envuelven una causa próxima”, pues, si bien la descomposición muestra el modo en que se genera la cosa, la suma de los requisitos constituye para Leibniz su causa/razón suficiente (Velarde 2015: 2-4). De este modo, se obtiene una definición real “perfectísima”, en la que es “inmediatamente patente la posibilidad” de lo definido. En el caso de que se llegue a la descomposición de las “nociones primitivas últimas”, el conocimiento que se obtiene aquí es “adecuado o intuitivo” (*GPVII*, 295). Cabe agregar, que un ejemplo que utiliza Leibniz para ilustrar esto es la definición genética de círculo –el mismo ejemplo utilizado por Spinoza y Tschirnhaus–, esto es, el movimiento de una línea recta manteniendo fijo uno de sus extremos (*GPVII*, 295).

Cabe señalar, por otra parte, que el tema de la definición es tratado por Leibniz en varios lugares, pero en términos generales la concepción se mantiene constante. En el famoso escrito “Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas”, compuesto unos años más tarde (noviembre de 1684), la naturaleza de la definición aparece asociada de una manera más estrecha a la temática epistemológica. Aquí la definición nominal se vincula a lo que Leibniz denomina conocimiento inadecuado, pues aunque es una noción distinta, es decir, aquella noción que nos permite distinguir una cosa de otras cosas parecidas mediante la “enumeración de las notas suficientes”, no permite saber si entre dichas notas no existe una contradicción, pues las mismas no se pueden conocer de manera clara (*GPVII*, 423). La definición real, por su parte, está asociada al conocimiento adecuado, pues al permitir descomponer la noción en sus requisitos últimos, es decir, al llevar el análisis hasta las nociones primitivas que se conocen claramente, permite también comprobar que no existe contradicción entre tales nociones y, por ello, que

la cosa es posible (GP IV, 424-425).¹⁴ Tal conocimiento analítico se obtiene *a priori*, aunque la posibilidad de la cosa también se puede conocer *a posteriori*, esto es, experimentando su existencia en acto a través de los sentidos. Cabe mencionar, además, que en el *Discurso de Metafísica*, Leibniz agrega que la definición real *a priori*, en cuanto llega al conocimiento de las nociones primitivas últimas de la cosa, conduce al conocimiento de la esencia de la cosa definida (GP IV, 450).

Por último, un aspecto sumamente importante a los fines de nuestra comparación con las teorías de la definición de Spinoza y Tschirnhaus, es que también en la teoría leibniziana el concepto de definición guarda una estrecha relación con el concepto de idea. De igual modo que en dichos filósofos, la temática metodológica y la temática epistemológica confluyen en la definición. Ciertamente, Leibniz, como aquellos, asocia la noción posible con la idea verdadera y la noción contradictoria con la idea falsa, de modo que la definición real, en tanto que muestra la posibilidad de la cosa, es el vehículo que permite al filósofo formar una idea verdadera. En efecto, Leibniz afirma explícitamente en sus meditaciones que una idea es verdadera “cuando la noción es posible y falsa cuando encierra contradicción” (GP IV, 425).

Ahora bien, aunque se trata de una similitud importante, debemos considerarla con cierto detenimiento ya que el concepto de idea en Leibniz tiene ciertas particularidades que lo distancian del concepto spinoziano. Por ello, necesitamos previamente esclarecer dicho concepto, aunque más no sea de un modo esquemático, para luego determinar con mayor precisión su vínculo con la teoría de la definición. Leibniz se ocupó de la problemática de las ideas examinando las concepciones de los filósofos cartesianos que intentaban clarificar el concepto de idea que Descartes había dejado en gran medida envuelto en un velo de ambigüedad, pero también las posiciones materialistas que rechazaban de plano la posición cartesiana (Jolley 1990: 132 y ss.). En un brevísimo escrito denominado “¿Qué es idea?”, Leibniz presenta su característica visión de las ideas. En primer lugar, se enfrenta claramente al materialismo, distinguiendo la imaginación del entendimiento, “las huellas en el cerebro no son ideas”, las ideas están en nuestra mente (GP VII, 263). En segundo lugar, Leibniz toma posición frente a los cartesianos, aquí particularmente frente a la concepción de Arnauld o de Spinoza, “la idea

124 |

—

¹⁴ Para un interesante análisis sobre esta clasificación leibniziana en paralelo con la clasificación de los géneros de conocimiento del *TIE* en el que pueden verse interesantes similitudes, véase Leinkauf 2014: 318-319. Nos interesa señalar que de allí surge que la definición genética corresponde en ambos casos al género supremo de conocimiento. Esto es, Leibniz parece coincidir con Spinoza en cuanto a las características fundamentales de dicho conocimiento.

no consiste en un acto del pensamiento sino en una facultad”. Esto implica que tenemos una idea aunque no estemos pensando en ella en el momento presente, siempre y cuando podamos pensar en ella si así lo deseamos (GP VII, 263). Por otra parte, Leibniz indica en el *Discurso de Metafísica* que las ideas representan las naturalezas o esencias de las cosas que están en nuestra alma para ser descubiertas (GPVII, 451). Esta concepción no contradice la concepción de Arnauld o de Spinoza en cuanto a que la idea es un acto; es, más bien, una versión matizada, por así decir. En efecto, en la medida en que la idea es pensada en el presente, es sin dudas un acto del entendimiento. Así pues, es claro que la definición real, en cuanto permite mostrar la posibilidad de la cosa definida, es la expresión en acto de una idea presente en el alma humana, la actualización de la misma. En consecuencia, en la medida en que alguien comprende la definición, realiza una acción del entendimiento. Como señala Jolley, la teoría de la idea de Leibniz intenta conciliar la posición de Malebranche y la de Arnauld, haciendo una especie de síntesis (Jolley 1990: 135). Hay muchos aspectos de esta teoría que pasamos por alto, así como también una discusión de los puntos de vista interpretativos sobre las no pocas cuestiones ambiguas en los textos leibnizianos. Nos parece suficiente, dada la perspectiva de este trabajo y el espacio del que disponemos, saber que la idea en cuanto se actualiza en una definición real es una actividad del entendimiento, de un modo similar a como lo es en el caso de Spinoza o Tschirnhaus. De este modo, la diferenciación que establece Leibniz, no apunta a rechazar la concepción de la idea como acto, sino más bien a mostrar que no todo acto del entendimiento es una idea. En efecto, puede suceder que algo que en principio se concibe como una idea, al ser un conocimiento no adecuado, esto es, al no conocerse sus componentes últimos, resulte una noción contradictoria. En sus Meditaciones, Leibniz pone como ejemplo la idea del movimiento más veloz, idea que podemos pensar pero que en cuanto se la examina en sus elementos se descubre una contradicción y por lo tanto, no es más que una idea solo en apariencia, de donde se sigue que las conclusiones extraídas de dicha noción también pueden ser falsas. Leibniz advierte a los cartesianos que lo mismo puede ocurrir con la idea de Dios si no se muestra su posibilidad a través de una definición genética correctamente formulada (GPVII, 424). Pues, la definición de Dios como “*causa sui*” dada por Spinoza no muestra la posibilidad de la noción misma de Dios, es decir, no muestra cuáles son sus componentes últimos y por ello no se puede establecer si son combinables entre sí.

I 125

Para finalizar, cabe aclarar que Leibniz es muy prudente respecto a la posibilidad de que la inteligencia humana llegue a obtener definiciones reales de todas las cosas. En efecto, el filósofo de Leipzig es consciente de que la ciencia humana es incapaz de llegar a tales definiciones en todos los

dominios del conocimiento, sin embargo, ello no impide que usualmente pueda progresar hacia la verdad a través de definiciones nominales, a través de operaciones simbólicas (GPVII, 423). Así, la ciencia perfecta para la cual es indispensable contar con definiciones reales aparece en cierto modo como un ideal regulativo.

Conclusiones

Veamos si podemos sacar algunas conclusiones preliminares a partir de lo expuesto hasta aquí. Salta a la vista, en primer lugar, que la teoría de la definición ocupa un papel preponderante en los tres autores. En los tres casos la definición presenta características similares tanto en su naturaleza como en su función. Así, los tres filósofos coinciden en que la definición perfecta es una definición causal, que muestra la esencia de la cosa definida y presenta una idea adecuada de la misma. En cuanto a su función, la definición es el punto de partida de un método orientado a descubrir y a demostrar nuevas verdades. Por otra parte, la definición sirve para fijar el significado de las palabras y evitar los errores lingüísticos. En Spinoza y en Tschirnhaus la clásica distinción entre definición nominal y real se desdibuja y la definición causal conjuga esas dos funciones. Por ello, las definiciones genéticas en la medida en que no requieren demostración pueden ser los principios de las demostraciones. En el caso de Leibniz, la clásica distinción se mantiene, aunque la definición real en la medida en que no requiere demostración sino que es un principio, adquiere, por así decir, cierto carácter nominal. En efecto, si bien Leibniz mantiene la distinción entre la definición nominal y real, se distancia de ella, en cuanto que, para él, las definiciones reales no requieren demostración.

126 |

Pues bien, detrás del modo en que cada uno de los filósofos entiende la definición está también el modo en que conciben la naturaleza de la idea y también la naturaleza de la causalidad. En el presente trabajo nos hemos limitado a examinar brevemente el vínculo entre el concepto de definición y el concepto de idea, dejando para otra ocasión la cuestión de la causalidad. A nuestro modo de ver las concepciones de Leibniz y de Tschirnhaus en relación a la naturaleza de la idea no se oponen a la concepción spinoziana, sino que más bien intentan llenar las lagunas que dejó el filósofo holandés tanto como superar los escollos que presenta el concepto de idea en el cartesianismo en general.

Ciertamente, la función de la definición genética, en tanto pilar metodológico, no es una concepción original del pensamiento spinoziano, lo propio de dicho pensamiento en lo referente a la metodología es más bien

el haber combinado ciertos aspectos metodológicos tomados fundamentalmente de Hobbes con otros tomados del cartesianismo. Es aquí donde su influencia se hace sentir tanto en la metodología de Tschirnhaus como de Leibniz. En efecto, sus proyectos metodológicos no contrarían el marco teórico spinoziano sino que lo amplían. Así, vemos que una complejización en la teoría del conocimiento conlleva al mismo tiempo una complejización metodológica.

Por otra parte, también es interesante constatar que el tema de la definición es muy importante para examinar el intercambio intelectual entre Leibniz y Tschirnhaus. Si bien es una cuestión que merece abordarse con mayor detenimiento, a través de nuestro breve recorrido podemos observar que dichos filósofos divergen en una cuestión central, a saber: la función de las definiciones nominales. Es aquí donde Tschirnhaus parece mantenerse más cercano a Spinoza que lo que lo hace Leibniz. Ciertamente, al asignar una función a las definiciones nominales, Leibniz está haciendo una concesión al conocimiento imperfecto, a una ciencia incompleta y acorde a las posibilidades humanas. Tschirnhaus, por su parte, parece considerar que solo vale la pena buscar definiciones genéticas, es decir, aquellas en las que se manifiesta la esencia de la cosa de una manera completa y *a priori*. En consecuencia, su exigencia epistemológica es mucho mayor.

Finalmente, cabe destacar que ambos filósofos coinciden en que ciertos procedimientos analíticos tienen una función fundamental en la obtención de las definiciones. Así como también en la complementariedad entre los procedimientos analíticos y sintéticos. Es preciso, sin embargo, examinar con mayor detalle el modo en que cada uno entiende estos procedimientos, como también la función de las definiciones en el proceso deductivo. Pero es una cuestión que queda para una investigación ulterior.¹⁵

I 127

BIBLIOGRAFÍA

Arnauld, A y Nicole, P. (1663), *La Logique ou L'Art de Penser* (Paris).

Arnauld, A. y Nicole, P. (*Logique*), *La Lógica o el Arte de Pensar*, prólogo, traducción y notas de G. Quintás Alonso (Madrid: Alfaguara, 1987).

Arndt, W. (1971), *Methodo Scientifica Pertractatum* (Berlin-New York: Walter de Gruyter).

¹⁵ El presente trabajo fue realizado en el marco del proyecto de investigación PICT 2017-0506 de la ANPCyT (Argentina), titulado “La Ciencia General de Leibniz como fundamentación de las ciencias: lógica, ontología y filosofía natural”

- Cabañas, L. y Esquisabel, M. O.** (2014) (eds.), *Leibniz frente a Spinoza: una interpretación panorámica* (Granada: Comares).
- Campo, M.** (1939), *Cristiano Wolff e il Razionalismo Precritico* (Milano: Società editrice vita e pensiero).
- Couturat, L.** (1901), *La Logique de Leibniz d'après des Documents inédits* (Paris: Felix Alcan)
- De Angelis, E.** (1968), "El Método Geométrico de Descartes a Spinoza", *Tarea*, 1: 25-47.
- Esquisabel, O. M.** (1999), "Perspectivas leibnizianas sobre el Análisis y la Síntesis", *Theoria*, 14 (2): 303-329.
- Goldenbaum, U.** (2014), "La fascinación de Leibniz por Spinoza", en L. Cabañas y M. O. Esquisabel (2014) (eds.), *Leibniz frente a Spinoza: una interpretación panorámica* (Granada: Comares, 31-50).
- Joachim, H.** (1901), *A Study of the Ethics of Spinoza* (Oxford: Clarendon Press).
- Jolley, N.** (1990), *The Light of the Soul: Theory of Ideas in Descartes, Malebranche and Leibniz* (Oxford: Oxford University Press).
- Kulstad, M. A.** (2014), "Leibniz, Spinoza, y Tschirnhaus: Metafísica 'a tres manos', 1675-1676", en L. Cabañas y M. O. Esquisabel (2014) (eds.), *Leibniz frente a Spinoza: una interpretación panorámica* (Granada: Comares: 51-70).
- Laerke, M.** (2008), *Leibniz lecteur de Spinoza : la genèse d'une opposition complexe* (Paris: Honoré Champion).
- Leibniz, G. W.** (*GM*), *Die mathematische Schriften*, ed. de C. I. Gerhardt, 7 vols. (Berlín, Halle, 1849-1863; reimp. Hildesheim, 1962).
- Leibniz, G. W.** (*GP*), *Die Philosophischen Schriften*, ed. de C. I. Gerhardt, 7 vols. (Berlín, Halle, 1875-1890; reimp. Hildesheim: 1960-1961).
- Leibniz, G. W.** (1989), *A Selection of Philosophical Papers and Letters*, translated and edited, with and Introduction by L. E. Loemker (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers).
- Leinkauf, T.** (2014), "El Tratado de Leibniz 'Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis' de 1684: Una discusión en torno al 'Tractatus de Intellectus Emendatione' de Baruch Spinoza", en L. Cabañas y M. O. Esquisabel (2014) (eds.), *Leibniz frente a Spinoza: una interpretación panorámica* (Granada: Comares: 51-70).
- Narváez, M. A.** (2013), "El *ars inveniendi* de Tschirnhaus: un híbrido metodológico y un sustituto del lenguaje universal", *Actas de las IX Jornadas de Investigación en Filosofía*, 28 al 30 de agosto de 2013, La Plata, Argentina. URL = <<http://jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar/ix-jornadas/actas-2013/a54.pdf>>.
- Narváez, M. A.** (2017), "Uno intuitu videmus: la naturaleza del conocimiento intuitivo en Spinoza a la luz de Descartes", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 43 (2): 159-181.
- Narváez, M. A.** (2019), "La naturaleza y la función de las definiciones en la *Ética* de Spinoza", *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 36 (1): 65-85.
- Spinoza, B. (E)**, *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de A. Domínguez (Madrid: Trotta, 2000).

- Spinoza, B.** (*Ep.*), *Correspondencia*, traducción de A. Domínguez (Madrid: Alianza, 1998).
- Spinoza, B.** (*TIE*), *Tratado de la reforma del entendimiento*, traducción de A. Domínguez (Madrid: Alianza, 1988).
- Spinoza, B.** (1925), *Opera*, edición de C. Gebhardt, 4 vols. (Heidelberg: C. Winter, reed. 1972).
- Tschirnaus, W. E. von** (*MM*), *Medicina de L'Esprit ou préceptes généraux de l'art de découvrir*, introduction, traduction, notes et appendices par J.-P. Wurtz (Paris: Ophrys).
- Tschirnhaus, W. E. von** (1695), *Medicina Mentis, sive artis inveniendi precepta generalia*, Editio nova, auctior et correctior cum praefatione autoris (Lepzig: Thomas Frisch).
- Van Peursen, C. A.** (1993), "E. W. Von Tschirnhaus and the *Ars Inveniendi*", *Journal of History of Ideas*, 54 (1): 395-410.
- Velarde Lombraña, J.** (2015), *La teoría de la definición de Leibniz* (Granada: Comares).
- Wurtz, J.-P.** (1988), "Über einige offene oder strittige, die *Medicina Mentis* von Tschirnhaus betreffenden Fragen", *Studia Leibnitiana*, 20 (2): 190-211.

Recibido: 24-07-2019; aceptado: 20-10-2019

Sobre compendios y ficciones en el pensamiento juvenil de Leibniz

FEDERICO RAFFO QUINTANA

Universidad Nacional de Quilmes

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Universidad Católica Argentina

DOI: 10.36446/rlf2020203

I 131

Resumen: En este trabajo buscaré dilucidar la noción de ficción en el pensamiento parisino de Leibniz. Veremos que esta noción se esclarece si tenemos en cuenta, como marco teórico, la concepción leibniziana del conocimiento simbólico. La conexión entre la concepción de las ficciones y la del pensamiento simbólico se observa por el hecho de que Leibniz pensó las ficciones como abreviaturas o compendios del hablar, pensar, descubrir y demostrar. Teniendo en cuenta este hilo conductor, veremos que las ficciones fueron pensadas como nociones ciegas (no hay una idea que les corresponda), confusas (tenemos un conocimiento vago del significado de las expresiones), analógicas (las empleamos como si designaran entidades posibles) y creativas (el geómetra debe introducirlas al modo de una suposición).

Palabras clave: ficciones, caracteres, conocimiento ciego, analogía.

On Compendia and Fictions in Leibniz's Youth Thought

Abstract: In this paper I will try to elucidate the notion of fiction suggested by Leibniz in his Parisian period. This notion is clarified if we take into account the Leibnizian conception of symbolic knowledge as theoretical framework. The connection between Leibniz's conception of fictions and that of symbolic thought is observed in the fact that he conceived fictions as *abbreviations* or *compendia* of speaking, thinking, discovering and demonstrating. With this in mind, we will see that fictions were thought as blind (there is no idea that corresponds to them), confused (we have a vague knowledge of the meaning of the expressions), analogous (we employ them as if they designate possible entities) and creative (the geometer must introduce them as suppositions) notions.

Keywords: fictions, characters, blind knowledge, analogy.

Introducción

132 | **C**omo es sabido, el desarrollo de Leibniz en el terreno de la matemática infinita fue muy significativo, tanto en su propio contexto histórico como para la posteridad. Hace algunas décadas, gracias a la constante publicación de los escritos matemáticos de Leibniz llevada a cabo en el marco de la edición crítica de la Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften y la Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, se han multiplicado los estudios sobre los escritos matemáticos de Leibniz durante su estadía en París (1672-1676). En general se suelen destacar no solamente sus avances en diversos terrenos, como, por ejemplo, en suma de series infinitas (*A VII 3*), en cuadraturas (*A VII 6*) y en otros problemas de matemática infinitesimal (*A VII 4 y 5*), sino también el hecho de que, en estos años de juventud, Leibniz ya había recurrido al empleo de *ficciones*, lo que muestra que no fue algo exclusivo de su pensamiento de madurez (señalo solamente dos textos actuales que examinan esta cuestión con posiciones bastante diferentes: Bair, Blaszczyk, *et al.* 2018; Arthur 2018). Ahora bien, entre los estudiosos del pensamiento de Leibniz no hay unanimidad sobre varios aspectos del empleo de las ficciones en el período parisino. Hay al menos dos interrogantes significativos que guían los trabajos más recientes sobre esta cuestión: -Es cierto que Leibniz empleó ficciones no solo en su pensamiento maduro, sino también en sus escritos de juventud; pero, ¿hay una continuidad entre la concepción y el empleo de ficciones en el pensamiento juvenil de Leibniz y el pensamiento maduro del autor? (Una

visión ‘continuista’ es defendida en Arthur 2008 y 2009, mientras que Jesseph 2008 señala que, a pesar de que haya pasajes en los que Leibniz se refirió a ficciones en 1676, no es claro que haya sostenido consistentemente una posición ficcionalista en los escritos tempranos sobre el cálculo.)

- ¿Leibniz sostuvo una concepción de las cantidades ficticias en términos “sincategoremáticos” (es decir, como expresiones que designan cantidades finitas variables que pueden hacerse –según se trate de cantidades infinitamente pequeñas o infinitas– tan pequeñas o tan grandes como queramos) o “categoremáticos” (esto es, como expresiones que designan cantidades fijas, con propiedades bien determinadas)? (La primera alternativa es defendida por Arthur 2013 y 2018, mientras que la segunda es sostenida por Katz y Sherry 2012 y 2013)

No obstante, estos dos interrogantes esquivan, o al menos suponen resuelta, una cuestión más fundamental: para examinar si hay o no una continuidad entre las concepciones tempranas y maduras de Leibniz sobre las ficciones, o para ver cómo entiende estas cantidades, es decir, sincategoremática o categoremáticamente, debemos, primero, examinar *qué es* para Leibniz una ficción. Para orientarnos un poco en la concepción temprana de las ficciones de Leibniz, que, a su vez, nos permitirá dejar de manifiesto el camino que proponemos examinar en esta ocasión, consideremos un pasaje muy significativo en el que el autor considera esta cuestión, incluido en el tratado *De quadratura arithmetica* (A VII 6, 520–676), que, por lo demás, es el texto más extenso de matemática infinita redactado por Leibniz en estos años:

I 133

A algunos les parecerán oscuras las cosas que hasta aquí hemos dicho sobre los infinitos y los infinitamente pequeños, como [parecen oscuras] todas las cosas nuevas. Pero con un poco de meditación, cada uno las percibirá fácilmente; quien en verdad las haya percibido, reconocerá el fruto. No importa si acaso tales cantidades existen en la naturaleza de las cosas; en efecto, alcanza con introducir una ficción, porque ofrecen compendios del hablar y del pensar, y por lo tanto del descubrir, del mismo modo que del demostrar, de manera que no sea siempre necesario hacer uso de [figuras] inscriptas o circunscriptas, llevar a cabo [deducciones] al absurdo ni mostrar que el error es menor que cualquiera asignable. Lo que consta que puede hacerse fácilmente, como dijimos a propósito de las proposiciones 6, 7 y 8. En efecto, [ante la cuestión de] si en verdad es posible que se exhiban demostraciones directas sobre estas cosas, me atrevería a afirmar que no pueden darse, a no ser que se admitan cantidades ficticias, infinitamente pequeñas o infinitas. Añádase [lo dicho] más arriba, prop. 7, escol. Por lo tanto, si en el futuro alguien se quejara del uso de estas cantidades, este se mostraría o ignorante o ingrato.

Ignorante, a saber, si no entiende cuánta luz se enciende en todo el método de los indivisibles y en materia de las cuadraturas; pero ingrato, si disimula la utilidad que percibe. (A VII 6, 585-586)¹

De aquí podemos extraer algunas características de las cantidades ficticias. Por ejemplo, que la cuestión de su existencia no es algo que afecte a los geómetras, pues su interés está puesto en el uso y no en examinar cuestiones “ontológicas”. Asimismo, en segundo lugar, que es necesario un rol activo del geómetra, en el sentido de que él las introduce. De esta manera, no son objetos que estén dados para los matemáticos, sino que, para poder usarlos, los matemáticos deben decidirse por suponerlos. En tercer lugar, también queda delimitado el ámbito de uso de las ficciones, pues señala que sirven no solamente para llevar a cabo demostraciones, sino también para el descubrimiento, así como también para hablar y pensar. Esto marca un panorama amplio y complejo del uso de ficciones. Ahora bien, hay una cosa más que Leibniz señala: las ficciones introducidas presentan *abreviaturas* o *compendios* de estos procesos, es decir, del hablar, pensar, descubrir y demostrar. El hecho de que sean “compendios” implica que son caracteres (A VI 3, 433), por lo que encontramos una conexión entre el examen de las ficciones y la concepción leibniziana del conocimiento simbólico. Más aún, el hecho de que Leibniz señale que las ficciones son compendios, nos da una guía para examinar *qué es una ficción*. En este trabajo buscaré esquematizar el modo como Leibniz concibió los compendios en este período, con el objetivo de dilucidar la naturaleza simbólica de las ficciones. Esto me permitirá señalar, entre otras cosas:

134 |

- Que las ficciones son nociones ciegas, confusas, analógicas, creativas, cuyo empleo: se fundamenta en el hecho de que podemos sustituir los procesos en los que las utilizamos por otros ya conocidos que no las emplean; se orienta a la solución de problemas; y se sustenta en ciertas normas de operación que regulan su utilización.
- Que hay un complejo examen sobre el rol de las *facultades cognitivas* (pensamiento, imaginación, memoria, etc.) en el empleo de ficciones. Este aspecto es muy relevante, pues muestra que hay un trasfondo que oficia de marco teórico y conceptual sobre el cual Leibniz concibió las ficciones, por lo que las pocas afirmaciones que hizo sobre ellas parecen hallar una especie de justificación en el contexto de su sistema de pensamiento.

—

¹ Salvo que se indique lo contrario, las traducciones de este trabajo son mías.

-Que Leibniz no introdujo la concepción de las ficciones *ad hoc* a raíz de las objeciones de Nieuwentijt al cálculo infinitesimal en 1694 o de Rolle a comienzos del siglo siguiente en la Academia de ciencias de París (Rolle 1703); por el contrario, pensó las ficciones en el marco del estudio del conocimiento simbólico, así como también de su utilidad y necesidad.

1. Ideas, caracteres y ficciones

El hecho de que las ficciones sean compendios exige tener en cuenta la distinción entre el proceso mediante caracteres y el proceso mediante ideas, que Leibniz concibió en el período parisino. La distinción entre estos dos procesos tiene varios aspectos, dado que los objetos con los que estamos tratando, es decir, ideas y caracteres, son de una naturaleza muy diferente. A continuación señalaremos algunas diferencias:

1. Mientras que los caracteres tienen una naturaleza simbólica, las ideas, o mejor dicho, las conexiones de las ideas, son pensamientos asimbólicos (A II 1, 353). Leibniz dio una aproximación de lo que concibe por la noción de idea especialmente en algunos textos más bien tardíos del período parisino. Así, en *De origine rerum ex formis* de abril de 1676 señaló que “Idea es la diferencia de los pensamientos en razón del objeto” (A VI 3, 518). Una definición casi idéntica del mismo período se encuentra en una anotación de Leibniz redactada mientras leyó la *Réponse pour la critique à la préface du second volume de la recherche de la vérité* publicada en 1676 por Simon Foucher. En dicho texto, Foucher señaló que por “idea” entiende “todo lo que es la forma de alguna percepción” (Foucher 1679: 30), a lo Leibniz añadió: “a la p. 30. *Idea es aquello por lo que una percepción o pensamiento difiere de otro en razón del objeto*” (A VI 3, 314). En otras palabras, una idea es una representación actual de un objeto y precisamente por ello las ideas son pensamientos que se diferencian entre sí en virtud de su contenido. Como vemos, esta concepción temprana de la noción de idea es diferente de la que explicitará en *Quid sit idea* de 1677, esto es, idea como facultad de pensar en la cosa, de acuerdo con lo cual “se dice que tenemos idea de una cosa aunque no estamos pensando en ella si podemos pensar en ella siempre que se presente la ocasión” (A VI 4, 1370; traducción de Leibniz 2003: 208).

2. Asimismo, dado que, tanto en los lenguajes naturales como en los artificiales, el recurso a una u otra notación es arbitraria, las ideas, en la medida en que no dependen de los símbolos, no están sujetas a la arbitrariedad, o bien, como dice Leibniz, “se presentan las mismas ideas para todos” (A II 1, 353; traducción de Leibniz 2014: 65). Ahora bien, por el lado del

I 135

proceso por caracteres, Leibniz señala que un carácter se explicita en una definición, que luego, conectada con otras definiciones, compone una demostración. De esta manera, más allá de la explicitación, no hay una diferencia entre proceder por caracteres o por definiciones. En un escrito de finales de 1675, en el que contempla varias de las cuestiones que examinaremos en este trabajo (*De mente, de universo, de Deo, A VI 3, 462*), Leibniz piensa, a modo de ejemplo, que no hay una diferencia entre referirnos a “Dios” o a “aquello mayor que lo cual nada puede pensarse”, pues la segunda formulación explica la primera.

3. Para Leibniz, tenemos ideas de cosas simples, pero de cosas compuestas tenemos solamente caracteres. El ejemplo que mencionamos antes pone de manifiesto esto: tenemos ideas de las cosas a las que se refieren las expresiones “aquello”, “mayor”, “nada”, “pensarse”, etc., pero no tenemos una idea de Dios como “aquello mayor que lo cual nada puede pensarse”, sino solamente un carácter (es decir, el nombre “Dios”) y la definición correspondiente. La expresión simbólica reunifica los pensamientos particulares, en el sentido de que, al pronunciar esa definición de Dios, no estamos pensando las palabras individuales por separado. En la definición, por lo tanto, conjugamos los vocablos o caracteres, aunque no las ideas (*cf.* Esquisabel 2012a: 5–6).

136 |

4. El proceso por caracteres permite *fijar* el pensamiento, de modo que, cuando es fijado en la materia, se hace visible tanto para nosotros como para otros. En cambio, el proceso por ideas pertenece exclusivamente al sujeto pensante. En este sentido, podríamos decir que la diferencia entre proceder mediante ideas y mediante caracteres equivale a diferenciar entre un proceso privado y uno público. La importancia del hecho de que los caracteres fijen el pensamiento radica especialmente en que esto permite no solo que el proceso de pensamiento sea percibido, sino que esto pueda hacerse en una mirada. Ahora bien, la fijación de los caracteres en la materia no es una condición necesaria del proceso por definiciones, en el sentido de que la captación simultánea de los caracteres que corresponden a las ideas singulares puede darse o bien en la sensación o bien en la imaginación. Si el número de caracteres no es muy grande, puede bastar con imaginarlos simultáneamente a todos. Si, por el contrario, el número de ellos es grande, es conveniente plasmarlos en la materia, con el objetivo de poder captarlos sensiblemente y, en consecuencia, estar seguros de que no nos hemos olvidado de nada.

El empleo de símbolos o caracteres admite una particularidad más. Leibniz reconoce que, en un gran número de ocasiones, procedemos solamente manipulando caracteres, es decir, sin tener en consideración directa las ideas mismas a las cuales se refieren. En buena medida, la importancia de proceder mediante caracteres radica precisamente en poder prescindir de

considerar las ideas (A II 1, 354; para ahondar en la concepción del conocimiento ciego, tanto en el período que aquí consideramos como en general en el pensamiento de Leibniz, véase Esquisabel 2012a y 2012b). Leibniz denomina ciegos a los pensamientos que proceden por medio de meros símbolos absteniéndose de la consideración de las ideas, precisamente por conducirse de este modo. De acuerdo con Leibniz, en los pensamientos ciegos se procede de manera análoga a como se procede en aquellos casos en los que se consideran unas pocas ideas comprendidas clara y distintamente. En este sentido, la utilidad del uso de símbolos descansa, en última instancia, en el carácter análogo del empleo de los símbolos, fundamentalmente en casos en los que se consideran simbólicamente cosas que son muy compuestas. En la tercera sección retomaremos la cuestión de la analogía en relación con el conocimiento simbólico.

La posibilidad de proceder por mera manipulación simbólica, sin atender a las ideas, es fundamental en el caso del empleo de cantidades ficticias. En primer lugar, las cantidades ficticias (como son, por ejemplo, una línea infinita terminada, una línea infinitamente pequeña terminada, el número infinito, etc.) son caracteres de cosas compuestas. En segundo lugar, porque, en consecuencia, de ellas no tenemos una idea singular. Así, Leibniz señala, a modo de ejemplo, que no hay una idea del número infinito (A VI 3, 463). No obstante, si esto fuera todo, el uso de cantidades ficticias no tendría nada específico en relación con el proceso mediante caracteres en general, pues los vocablos, como por ejemplo “Dios”, “círculo”, y demás, son caracteres de cosas compuestas y por lo tanto no tenemos una idea de esas cosas. No obstante, Leibniz parece hacer una distinción entre dos problemáticas distintas:

- una cosa es que *nosotros* no tengamos ideas de cosas compuestas;
- otra cuestión es si esas ideas son o no *posibles* para alguna mente.

Como vemos, la primera de estas cuestiones trata de las capacidades cognitivas humanas, mientras que la segunda no tiene que ver con nuestras posibilidades, sino con ciertas notas de las ideas mismas. Así, por ejemplo, del hecho de que nosotros no tengamos una idea del círculo no se sigue necesariamente que ninguna mente pueda tenerla, ni tampoco, más en general, que dicha idea no sea posible. Incluso, para este ejemplo puntual, Leibniz señala que *nosotros* no tenemos una idea del círculo *como tiene Dios* (A VI 3, 463). En consecuencia, decir que la mente humana, por sus limitaciones, no puede tener una idea del círculo, no es lo mismo que decir que dicha idea no es posible. Esta distinción que aquí señalamos es muy importante al menos para dos de las cuestiones más significativas que Leibniz abordó en estos años, a saber: en primer lugar, para la reformulación del argumento ontológico, pues la estrategia de Leibniz es precisamente mostrar que, a pesar de que no ten-

gamos una idea de Dios, su concepción no encierra una imposibilidad (para esto, véase Esquisabel y Gaiada 2019). En segundo lugar, para la cuestión de las ficciones. Como vimos, de las cantidades ficticias tenemos solamente caracteres, pero no tenemos una idea, pues dicha idea, si la hubiera, sería de una cosa compuesta. A esto hay que añadirle que, en este caso, la razón por la que no tenemos una idea no tiene que ver exclusivamente con una limitación de nuestras capacidades cognitivas, sino también con el hecho de que estas cantidades *encierran una imposibilidad*. En este sentido, la cuestión no es solo que nosotros carezcamos de una idea de estas cosas, sino también que de hecho no hay en absoluto una idea de ellas. En el diálogo Pacidius Philalethi, Leibniz extrajo algunas conclusiones en esta línea cuando examina la cuestión del número infinito:

- la noción del “número infinito” implica una contradicción (no me detendré en esta cuestión, que examinamos en detalle en Esquisabel y Raffo Quintana 2017);
- lo que tiene consecuencias contradictorias es imposible;
- esto implica que ni siquiera Dios entiende el número de todas las unidades, pues, como le indica Pacidio a Teófilo en el diálogo, “¿De qué modo afirmas que entiende lo que es imposible?” (AVI 3, 552).

138 | Ahora bien, a pesar de que, en el caso del número infinito, la *imposibilidad* se da por implicar una *contradicción*, Leibniz entiende que la primera de estas nociones es más amplia que la segunda. En otras palabras, para el filósofo de Leipzig la noción de imposibilidad es doble: por un lado, cuando nos referimos a aquello que no tiene esencia, es decir, lo que implicaría una contradicción, y por otro, cuando nos referimos a algo que no tiene existencia, es decir, a lo que es incompatible con Dios (AVI 3, 463). Si bien el número infinito es imposible en el primer sentido, no es claro que todas las cantidades ficticias lo sean. Por ejemplo, en el caso de las cantidades infinitamente pequeñas, Leibniz parece concebir al menos el segundo tipo de imposibilidad: como para cualquier cosa podemos encontrar otra más pequeña al infinito, no habría razón para que el infinito sea terminado, de modo que haya una cosa más pequeña que la cual no habría otra (AVI 3, 564-565). En otras palabras: como Dios no hace nada sin razón, una cantidad infinitamente pequeña sería incompatible con él. Podríamos pensar que una línea infinita terminada es imposible por una razón análoga: tal línea sería incompatible con Dios porque no tendría razón para admitir un punto final y no otro. No obstante, como dijimos, no es claro si Leibniz concibe que estas nociones impliquen una contradicción o no.

Estas son, en síntesis, las razones por las que decimos que las ficciones son nociones ciegas, pues, a saber, procedemos sin considerar las ideas, en este caso porque de hecho no hay una idea que les corresponda, pues implican

una imposibilidad. De esta manera, de algún modo son también nociones confusas, dado que hay un conocimiento vago del significado de los caracteres correspondientes (*cf.* Esquisabel 2012a: 7).

2. Exhibición conjunta y simultánea

Antes señalamos a la pasada que una expresión simbólica reunifica nominalmente pensamientos singulares, en el sentido de que los representa de manera conjunta, lo que hace que el pensamiento sea accesible en una mirada. Esto es muy significativo, en especial, en caso de que estemos tratando de ideas de cosas compuestas, esto es, para las que no hay de hecho una idea. Así, los compendios nos permiten exhibir, con cierta unidad, cosas que no estén unidas por sí (*A VI 3, 503*). En este sentido, hay una unidad mental, provista, en el caso del uso de caracteres, por el hecho de tener nombres (como “Dios”) que se refieren, de un modo unitario, a los agregados de cosas (“aquello mayor que lo cual nada puede pensarse”). Este hecho deja en evidencia que para Leibniz las palabras tienen una función unitiva desde el punto de vista de nuestra comprensión de las cosas. En otras palabras, en estos casos hay una unidad nominal. Leibniz ya había expuesto buena parte de esta visión en la *Dissertatio de Arte Combinatoria* de 1666. Al comienzo de este texto, señala que podemos considerar en simultáneo cuantas cosas queramos y suponerlas como un todo. Si concebimos que hay algo en común entre muchas cosas, de manera que podamos tomarlas como partes de un todo, entonces inventamos un nombre para referirnos de manera unitaria al agregado de dichas cosas, evitando así tener que nombrarlas una por una y, en consecuencia, abreviando el discurso de manera significativa. No es que conozcamos un todo (pues se trata de cosas agregadas), sino que empleamos un nombre que es tomado como si fuera un todo (*A VI 1, 169; cf.* Esquisabel 2012a: 12-13).

I 139

No obstante, no hay que perder de vista que la unidad mental no es provista únicamente por la palabra hablada o escrita, sino que es, más en general, una característica del pensamiento simbólico en general. Esto se ve también en el empleo de imágenes, sean, en este caso, mentales o diagramas en la materia. La relación entre el proceso por ideas y el proceso por caracteres es análoga a la que hay entre proceder por simples imágenes mentales (*simplices imaginationes*) y proceder mediante dibujos o diagramas físicos (*delineationes*). La diferencia entre los analogados en parte está relacionada con la facultad epistémica con la que se relacionan, pues las imágenes estimulan los sentidos, mientras que los caracteres, el pensamiento (*AVI 3, 463*). Ahora bien, el límite de la analogía entre proceder por ideas y proceder

por imágenes mentales parece ser que, mientras que las ideas pensadas son simples (pues no tenemos ideas de cosas compuestas), las imágenes mentales no lo son necesariamente, en el sentido de que podemos imaginarnos cosas cuyas ideas, si las tuviéramos, serían de cosas compuestas, como, por ejemplo, cuando nos imaginamos un círculo. Como señalamos antes, Leibniz entiende que la idea del círculo sería una idea de una cosa compuesta, de modo que no tenemos nosotros una idea suya como tiene Dios, “quien piensa simultáneamente todas las cosas” (AVI 3, 463). A pesar de que no tengamos una idea única del círculo, disponemos de una imagen mental del círculo, así como también de una definición de esta figura, y, por lo tanto, de las ideas de las cosas singulares cuyos caracteres combinamos para elaborar su definición: “Pensamos acerca del círculo, demostramos sobre el círculo, conocemos el círculo: tenemos su esencia pensada; pero por partes. Si pensáramos simultáneamente toda la esencia del círculo, tendríamos la idea del círculo” (AVI 3, 463). En consecuencia, la unidad es provista por la mente, o bien mediante una definición o bien mediante una imagen:

140 I

La falta de la idea en nosotros es suplida por una imagen sensible o una definición, es decir, el agregado de caracteres, en los que no se requiere semejanza alguna. El lugar de la idea lo ocupa siempre una manifestación figurativa que se percibe de una sola vez como un todo. Las imágenes excitan los sentidos y los caracteres, el pensamiento: las primeras son más aptas para las operaciones, mientras que los segundos lo son para el razonamiento. (AVI 3, 463; traducción de Oscar Esquisabel)

Así, la ausencia de una idea de una cosa compuesta es suplida por algo que nos permita captar *tout d'un coup* todo lo que esta figura implica, esto es, o bien una definición, con la que tenemos simultáneamente todos los caracteres de las ideas involucradas, o bien una imagen, que es sentida toda simultáneamente.

3. Naturaleza analógica de los caracteres

La analogía es un elemento clave para entender una característica significativa del conocimiento simbólico en general. Recordemos que para Leibniz tenemos ideas solamente de cosas simples, de modo que, cuando utilizamos vocablos de cosas compuestas, procedemos por analogía, es decir, *como si* tuviéramos una idea correspondiente, a pesar de que esto no sea posible para nuestro entendimiento. En este sentido, hay que ser precavidos y no olvidarse de que no tenemos ideas de cosas compuestas. La

unidad nominal a la que nos referimos en la sección anterior no implica que tengamos una idea unitaria a la que ella se refiera. Simplemente nos imaginamos que tenemos una idea correspondiente, es decir, una idea “como si” pensáramos simultáneamente todas las ideas, que, repetimos, solo podemos pensar por separado. Leibniz dice al respecto, reflexionando sobre el argumento ontológico:

No es que una las ideas de estas cosas entre sí, sino que inmediatamente después uno solo las palabras, es decir, los caracteres y me imagino que tengo la idea de algo tal que no puede pensarse algo mayor, a saber, como si pensase todas estas cosas a la vez. Y en esto engañamos a los otros y a nosotros mismos; y aquí está el origen del error acerca de las ideas. Tenemos ideas de cosas simples, pero solo tenemos caracteres de las cosas compuestas. Ahora bien, si pudiésemos abarcar con un único pensamiento aquello tal que no puede pensarse algo mayor, tendríamos la idea de un máximo. Y si pudiésemos pensar aquello tal que no puede pensarse algo más poderoso, tendríamos la idea de lo máximamente poderoso; asimismo, si [pudiésemos pensar] aquello tal que no pudiese pensarse algo más bello, tendríamos la idea de lo perfecto. (A VI 3, 462; traducción de Oscar Esquisabel)

Ahora bien, en el caso de las ficciones, el carácter analógico se vuelve aún más significativo. Tengamos en cuenta este ejemplo de Leibniz: “Como cuando digo que $\sqrt{-1}$ es una cantidad posible, procedo por ciertas analogías” (A VI 3, 462). Como toda raíz cuadrada es de números positivos, las raíces cuadradas de números negativos (es decir, los números imaginarios), no son cantidades posibles. De esta manera, podemos calcular utilizando raíces imaginarias, no porque sean cantidades posibles, pues no lo son. No obstante, procedemos por analogía, tomándolas como si fueran posibles. Leibniz era consciente de que no fue el primero en concebir que pueden obtenerse resultados correctos “[...] aun admitiendo cosas imposibles, como son dimensiones que sobrepasan la tercera [dimensión], los números sordos y los menores que cero” (A II 1, 354; traducción de Leibniz 2014: 66). Un caso históricamente relevante del ejemplo que Leibniz menciona aquí es el empleo precisamente de raíces imaginarias que hizo Cardano en su *Ars Magna* de 1545. Un poco más tarde, Bombelli operó también con cosas imaginarias en su *Algebra* de 1572, obra que Leibniz conocía (sobre esta cuestión, Katz y Sherry 2012: 168-171). De esta manera, el ejemplo de las raíces imaginarias muestra la potencia del razonamiento por analogía, pues, en el caso de la matemática, permite introducir ficciones que no son ni siquiera posibles (Esquisabel 2008: 7-8). Basta con que los tomemos, por analogía, como si lo fueran.

I 141

La situación no es distinta en el caso de las cantidades ficticias infinitas e infinitamente pequeñas. Conjugamos los vocablos “número” e “infinito”, y operamos como si hubiera una idea que le corresponda, es decir, como si fuera una cantidad, aunque no lo sea, o *como si* fuera un número, aunque no lo haya, pues, recordemos, estas cantidades implican una imposibilidad. La ficción se da por suponer que son cantidades infinitas terminadas. Leibniz explícitamente conjuga las expresiones “infinito” y “terminado” cuando define al infinito como una cantidad, sea terminada o interminada, mayor que la que podamos entender, es decir, mayor que cualquiera asignable por nosotros o designable por números (A VII 6, 549). Así, por ejemplo, una línea infinita interminada es aquella para la cual no hay un último punto, por lo menos por uno de sus lados, mientras que una línea infinita terminada es aquella para la cual hay un último punto (A VI 3, 485). Ahora bien, el hecho de que demos una definición de una cantidad infinita terminada no significa que haya una tal cantidad. Aquí se observa nuevamente lo que llamamos el aspecto creativo de las cantidades ficticias, es decir, el hecho de que su introducción implique un rol activo –creativo– de los geómetras.

La utilidad que tiene esta introducción puede verse, por ejemplo, en el campo de la aritmética de los infinitos. En una suma infinita, no es necesario que sumemos uno por uno los términos singulares, pues basta con compendiar estas operaciones de la mente, de manera que tomamos la suma como una totalidad terminada:

142 |

[...] y por lo tanto, todo el mérito de las ciencias abstractas consiste en conocer compendios del hablar y del escribir; y su conocimiento hace que podamos computar el término y la suma de alguna progresión, *tout d'un coup*, aunque no pasemos por los singulares, de modo que podamos exhibir algo finito igual a lo infinito mismo. (A VI 3, 456)

La posibilidad de computar la suma de un golpe implica suponer que está dada la totalidad de la progresión, es decir, las infinitas fracciones, a pesar de que el infinito no sea un todo; procedemos por analogía, *como si* lo fuera. Una serie infinita no tiene un último término, por lo que presuponerla en su totalidad, con un número infinito determinado de términos, implica introducir una ficción. Esta concepción le dio grandes resultados a Leibniz, como, por ejemplo, en su propuesta de una cuadratura aritmética del círculo. En el *Praefatio opusculi de Quadratura Circuli Arithmetica*, Leibniz señala:

[...] si el cuadrado del diámetro es 1, el círculo se iguala a la *totalidad* de la progresión de las fracciones que tienen a la unidad como numerador y a los impares como denominador alternativamente afirmadas y negadas, a saber,

$\frac{1}{1} - \frac{1}{3} + \frac{1}{5} - \frac{1}{7} + \frac{1}{9} - \frac{1}{11}$ etc. *al infinito*, como se demostrará en este opúsculo; de allí que no puede negarse que se ha encontrado un valor exacto del círculo y una expresión de su magnitud completamente verdadera. (AVII 6, 174; las cursivas son mías; traducción de Leibniz 2019: 67-68)

Ahora bien, suponer la totalidad de la progresión no implica que, filosóficamente hablando, la serie *tenga* un número infinito de términos, porque tal número no existe. Aquí se observa, nuevamente, el aspecto creativo del uso de ficciones:

Debe examinarse aún si esto es verdadero y en qué medida lo es, a saber, que el cuadrado es al círculo como 1 a $\frac{1}{1} - \frac{1}{3} + \frac{1}{5} - \frac{1}{7} + \frac{1}{9} - \frac{1}{11}$ etc. Pues cuando decimos *etc. al infinito*, entendemos que el último número sin duda no es el máximo entre los números, pues este no existe, pero sin embargo es infinito. Pero, ¿acaso [la serie] no está determinada de algún modo? En efecto, debe añadirse algo, aunque se suponga un número infinito, por lo que debe decirse que esto no es rigurosamente verdadero. (AVI 3, 502; traducción de Leibniz 2019: 54-55)

El razonamiento es interesante: el hecho de que la razón del cuadrado al círculo sea como la de la unidad a la serie de Leibniz, es una conclusión filosóficamente problemática, pues no hay nada a lo que se refiera realmente la expresión “número infinito”, es decir, es un pensamiento ciego que no tiene una idea a la que pudiera ser referido. No obstante, desde el punto de vista del cálculo, esto es irrelevante. Lo importante parece ser, más bien, que la serie infinita contiene no solamente la posibilidad de aproximarnos más y más a un valor exacto, sino también “una verdadera y exacta igualdad” (A VII 6, 439).

I 143

4. *Cuestiones de fundamentos*

La posibilidad de proceder mediante el uso de cantidades ficticias deja lugar a algunos interrogantes sobre la validez de un procedimiento de este tipo. En efecto, ¿cómo garantizar el correcto funcionamiento de un proceso que utiliza cantidades que no son posibles? Hay por lo menos tres cuestiones sobre los fundamentos del empleo de ficciones que deben considerarse:

1. ¿Qué justifica o valida que podamos utilizar cantidades ficticias?
2. ¿Por qué utilizar ficciones, si podemos no introducirlas?
3. ¿Hay reglas de operación que estipulan el uso de ficciones?

En esta sección mostraremos que podemos extraer posibles respuestas de Leibniz a estas cuestiones a partir de los textos del período parisino. Nos centraremos, en especial, en las primeras dos cuestiones, dejando de lado la tercera, puesto que la presencia de reglas de operaciones con infinitos e infinitamente pequeños en el período parisino está ya suficientemente documentada, en especial gracias a los trabajos de E. Knobloch, que ha detectado doce reglas y ha mostrado algunos ejemplos de su utilización (véase, por ejemplo, Knobloch 1990: 45-47; 1994: 272-273; 2002: 67-68).

En buena medida, la respuesta a las primeras cuestiones quedó sucinamente esbozada a la pasada en algunos momentos de este trabajo: podemos proceder utilizando un método que emplee ficciones porque es posible *reemplazar* ese método por otro que no las utilice. En *De quadratura arithmetica*, Leibniz señala el beneficio que tiene la utilización de cantidades ficticias para la demostración de teoremas de cuadraturas. Esta aclaración tiene lugar luego de haber presentado las bases fundamentales de su método infinitesimal, que permite proveer resultados para cuadraturas sin necesidad de recurrir a una doble reducción al absurdo, de manera que, en consecuencia, no es necesario inscribir y circunscribir figuras (como se obtiene empleando en método de exhaustión de Arquímedes). En el escolio de la séptima proposición, en la que ejemplifica la aplicación de su método mediante la cuadratura de una curva cualquiera, Leibniz señala:

144 |

Confieso, ciertamente, que no he conocido hasta ahora un camino por el que pueda demostrarse perfectamente ni una única cuadratura sin una deducción al absurdo; tengo incluso razones para dudar de que esto pueda hacerse mediante la naturaleza de las cosas, sin suponer cantidades ficticias, a saber, infinitas o infinitamente pequeñas. Sin embargo, de todas las deducciones al absurdo, creo que ninguna es más simple y natural, y cercana a una demostración directa, que la que muestra no solo simplemente que entre dos cantidades no hay ninguna diferencia, y por ello que son iguales (pues, por lo demás, suele probarse mediante un razonamiento doble que una no es ni mayor ni menor que otra), sino también que la que emplea solamente un término medio, a saber, inscrito-circunscrito, pero no simultáneamente ambos. Y da como resultado que tengamos comprensiones más claras de estas cuestiones. (AVII 6, 537)

De alguna manera, Leibniz establece una especie de jerarquía de demostraciones teniendo como criterio la simplicidad de la prueba. En otras palabras, hay que distinguir, en materia de cuadraturas, entre:

- Las demostraciones que proceden por *doble* reducción al absurdo;
- Las demostraciones apagógicas que apelan a una *única* reducción al absurdo;

-Las demostraciones directas, *sin* reducción al absurdo, las cuales no pueden llevarse a cabo sin cantidades ficticias.

De esta manera, este pasaje pone de manifiesto uno de los rasgos más destacados del empleo de ficciones de Leibniz: su uso nos provee de un procedimiento más simple que el que emplearíamos si no las utilizáramos. Sin la introducción de ficciones, podemos dar, en el mejor de los casos, demostraciones en materia de cuadraturas que no recurran a figuras inscritas y circunscritas, sino a “algo intermedio”, inscrito-circunscrito, de manera que no se recurra a una doble reducción al absurdo, sino a una única reducción (que es lo que Leibniz propone en las primeras proposiciones). Solamente asumiendo cantidades ficticias podría darse una demostración directa, que, de darse, es preferible por su simplicidad. De esta manera, Leibniz podría haber respondido a los dos interrogantes que señalamos antes de este modo:

1. La utilización de un método que emplee cantidades ficticias queda validada por el hecho de que podemos reemplazarlo por otro que no las utilice;
2. Es conveniente utilizarlas porque su uso nos provee de un proceso más sencillo.

Notemos que las respuestas son solidarias entre sí: si se prefiriera utilizar un procedimiento que no emplee ficciones, deberíamos sacrificar, al menos en parte, la simplicidad del método. Ahora bien, la distinción entre una demostración apagógica (sea de doble o de simple reducción al absurdo) y una demostración directa, implica, a su vez, la diferencia entre un proceso que nos provee de resultados siempre *aproximados* y un proceso que puede proveernos de resultados *exactos*.

En los exámenes de Leibniz sobre el problema de la cuadratura del círculo, se observa claramente este aspecto de su método. No es mi intención aquí centrarme en el resultado de Leibniz en materia de cuadraturas (he tratado esta cuestión el Raffo Quintana 2018 y en un trabajo en prensa; asimismo, véase Crippa 2019: 93-156). Tengamos en cuenta solamente que Leibniz propuso una cuadratura aritmética, es decir, mediante series infinitas de números racionales. Leibniz considera que el resultado que él ofrece es novedoso, en buena medida, porque hasta el momento solamente se habían dado aproximaciones, es decir, que “nadie dio una progresión de números racionales cuya suma, continuada al infinito, sea exactamente igual al Círculo”, mientras que él ofreció “una Serie de Números racionales muy simple, cuya Suma se iguala exactamente a la Circunferencia del Círculo, supuesto que el Diámetro es la Unidad” (GM I, 55). Tenemos, entonces, las dos características que señalamos: la serie que él provee es más simple y su resultado no es aproximado, sino exacto. La conexión entre esta cuestión y lo que señalamos en las secciones anteriores es evidente: para dar un resultado exacto, debemos presuponer que la serie se da de manera completa.

Conclusiones

El hecho de tomar la concepción leibniziana del conocimiento simbólico como hilo conductor para dilucidar qué es una ficción parece aportar conclusiones importantes. Como vimos, en el período parisino Leibniz concibió las ficciones como nociones ciegas, en la medida en que no refieren a ideas, no solo porque no está en nuestras capacidades tener ideas de cosas compuestas, sino también, y especialmente, porque no hay ideas que les correspondan, puesto que estas nociones encierran una imposibilidad. Asimismo, entendió que las ficciones comportan un carácter analógico, en el sentido de que, a pesar de que no sean cantidades posibles, operamos con ellas como si lo fueran. De esta manera, si bien el infinito no es un todo, suponemos que se da una totalidad infinita como si esto fuera posible, empleando expresiones como “número infinito” o “línea infinita terminada”. Si bien estas cantidades no son posibles, la posibilidad de sustituir los procedimientos en los que empleamos estas ficciones por otros que no las utilizan de alguna manera justifica su utilización.

Para finalizar, quisiera hacer una observación relacionada con el primero de los interrogantes que, según señalé en la introducción, guían buena parte de los trabajos recientes sobre las ficciones, a saber, si hay o no una continuidad entre las concepciones de las ficciones de juventud y de madurez del filósofo de Lepizig. Como veremos, hay indicios para argumentar a favor de una lectura continuista. Por ejemplo, hay una admirable concordancia entre la visión del período parisino y la concepción que esbozó treinta años más tarde en la correspondencia con Des Bosses a raíz de los reparos que este pensador puso a la concepción del infinito actual de Leibniz. Para aclarar su concepción, en una carta del 7 de marzo de 1706 (*GP II*, 304-308), Leibniz esboza una serie de aclaraciones utilizando, como ejemplo, dos casos que ya encontramos en el período parisino, a saber, el del número infinito y el de una línea infinita terminada. Allí señala que, cuando empleamos estas locuciones, si quisiéramos ser realmente más precisos, en lugar de “número infinito”, deberíamos decir que hay más cosas que las que pueda expresarse con número alguno, del mismo modo que, en lugar de “línea recta infinita”, habría que decir que la recta producida es de una magnitud mayor que cualquiera asignable, de modo que siempre haya una recta mayor. En otras palabras, “Es esencial al número, a una línea o a cualquier todo, ser terminado” (*GP II*, 304). En consecuencia, concebimos por analogía un número infinito terminado o una línea infinita terminada, como si se tratase de totalidades, no porque lo sean, sino porque introducimos una ficción: “Hay, por lo tanto, un compendio del hablar cuando decimos ‘uno’ donde hay más cosas que las que pueden ser comprendidas en un todo asignable, y expresamos a la manera de

una magnitud lo que no tiene sus propiedades” (GP II, 305). En este sentido, la unidad que proveen es verbal (*neque adeo nisi verbalem haberet unitatem*). Notemos, por lo demás, que la última parte de la última cita marca el límite de la analogía: el número infinito no es ni par ni impar, a pesar de que sea una propiedad de cualquier número ser o par o impar, del mismo modo que de una línea infinita no podemos decir si es conmensurable con otra recta dada, a pesar de que sea una propiedad de toda recta ser conmensurable con otra, “de modo que solo impropriamente estas son locuciones sobre el infinito como una magnitud, fundadas en alguna analogía; pero estas, examinadas más minuciosamente, no pueden sostenerse” (GP II, 305). De allí que, sobre las cantidades ficticias infinitas e infinitamente pequeñas, Leibniz dice cosas muy semejantes a lo que vimos anteriormente:

Filosóficamente hablando, yo no afirmo más las magnitudes infinitamente pequeñas que las infinitamente grandes, es decir, no más las infinitésimas que las infinituplas. En efecto, para decirlo abreviadamente, las tengo a ambas por ficciones de la mente, aptas para el cálculo, como también son las raíces imaginarias en el Álgebra. Entretanto, demostré que estas expresiones tienen un gran uso para compendiar el pensamiento y por ello para la invención, y no pueden conducir al error, pues basta que sustituya, por lo infinitamente pequeño, algo tan pequeño como se quiera, de modo que el error sea menor que uno dado, de donde se sigue que no puede darse un error. (GP II, 305)

I 147

Notemos que, hacia el final del pasaje, Leibniz señala que la sustituibilidad por otras expresiones que no refieren a cantidades ficticias es lo que, en última instancia, da garantías de que no concluyamos errores cuando operamos con ficciones. En este caso, parece haber una diferencia en relación con lo que señaló en el período parisino, pues, en ese momento, Leibniz concibió la sustituibilidad de los métodos y no de las expresiones. Es posible que ambas cosas estén indisolublemente ligadas, pues, al sustituir un proceso que utilice ficciones por otro que no lo haga, debemos reemplazar las expresiones que refieran a ficciones. Sea como fuere, lo que aquí señalamos basta para mostrar que hay, al menos, un claro indicio a favor de una lectura continuista.²

² Este trabajo fue realizado en el marco de los proyectos “La Ciencia General de Leibniz como fundamentación de las ciencias: lógica, ontología y filosofía natural” (ANPCyT PICT-2017-0506) y “Resultados de imposibilidad en geometría: perspectivas históricas y semánticas” (ANPCyT PICT-2017-0443).

BIBLIOGRAFÍA

- Arthur, R. T. W.** (2008), “Leery Bedfellows: Newton and Leibniz on the Status of Infinitesimals”, en D. Jesseph y U. Goldenbaum (2008) (eds.), *Infinitesimal Differences: Controversies between Leibniz and his Contemporaries* (Berlin - New York: Walter de Gruyter, 7-30)
- Arthur, R. T. W.** (2009), “Actual Infinitesimals in Leibniz’s Early Thought”, en M. Kulstad, M. Laerke y D. Snyder (2009) (eds.), *The Philosophy of the Young Leibniz* (Stuttgart: Franz Steiner, 11-28).
- Arthur, R. T. W.** (2013), “Leibniz’s Syncategorematic Infinitesimals”, *Archive for History of Exact Sciences*, 67: 553-593
- Arthur, R. T. W.** (2018), “Leibniz’s Syncategorematic Actual Infinite”, en O. Nachtony y R. Winegar (2018) (eds.), *Infinity in Early Modern Philosophy* (Cham: Springer, 155-179).
- Bair, J., Blaszczyk, P. et al.** (2018), “Leibniz’s Well-Founded Fictions and their Interpretations”, *Matematichni Studii*, 49 (2): 186-224.
- Crippa, D.** (2019), *The Impossibility of Squaring the Circle in the 17th Century: a Debate among Gregory, Huygens and Leibniz* (Cham: Birkhäuser).
- Esquisabel, O. M.** (2008), “Leibniz y el concepto de analogía”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 39: 11-29.
- Esquisabel, O. M.** (2012a), “Representing and Abstracting: an analysis of Leibniz’s Concept of Symbolic Knowledge”, en A. Lassalle Casanave (2012) (comp.), *Symbolic Knowledge from Leibniz to Husserl* (College Publications: Londres, 1-49).
- Esquisabel, O. M.** (2012b), “Leibniz: las bases semióticas de la *characteristica universalis*”, *Representaciones*, 8 (1): 5-32.
- Esquisabel O. M. y Gaiada, G.** (2019), “La reformulación leibniziana del argumento ontológico: de la certeza a la probabilidad”, *O que Nos Faz Pensar*, 44 (28): 218-238.
- Esquisabel, O. M. y Raffo Quintana, F.** (2017), “Leibniz in Paris: a Discussion Concerning the Infinite Number of All Units”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 73 (3-4): 1319-1342.
- Foucher, S.** (1676), *Réponse pour la critique à la préface du second volume de la recherche de la vérité* (Paris: Robert J. B. de la Cailles, 1679).
- Gavroglu, K., Christianidis, J. y Nicolaidis, E.** (1994) (eds.), *Trends in the historiography of science* (Dordrecht - Boston - London: Kluwer Academic Publishers).
- Jesseph, D.** (2008), “Truth in Fiction: Origins and Consequences of Leibniz’s Doctrine of Infinitesimal Magnitudes”, en D. Jesseph y U. Goldenbaum (2008) (eds.), *Infinitesimal Differences: Controversies between Leibniz and his Contemporaries* (Berlin - New York: Walter de Gruyter, 215-233).
- Jesseph, D. y Goldenbaum, U.** (2008) (eds.), *Infinitesimal Differences: Controversies between Leibniz and his Contemporaries* (Berlin - New York: Walter de Gruyter).
- Katz, M. y Sherry, D.** (2012), “Infinitesimals, Imaginaries, Ideals, and Fictions”, *Studia Leibnitiana*, 44 (2): 166-192.

- Katz, M. y Sherry, D.** (2013), “Leibniz’s Infinitesimals: their Fictionality, their Modern Implementations, and their Foes from Berkeley to Russell and beyond”, *Erkenntnis*, 78 (3): 571-625.
- Knobloch, E.** (1990), “L’infini dans les mathématiques de Leibniz”, en A. Lamarra, (1990) (ed.), *L’infinito in Leibniz: problemi e terminologia: Simposio internazionale del Lessico intellettuale europeo e della Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft: Roma, 6-8 novembre 1986* (Roma: Edizioni dell’Ateneo, 33-51).
- Knobloch, E.** (1994): “The Infinite in Leibniz’s Mathematics – the Historiographical Method of Comprehension in Context”, en K. Gavroglu, J. Christianidis y E. Nicolaidis (1994) (eds.), *Trends in the historiography of science* (Dordrecht – Boston – London : Kluwer Academic Publishers, 265-278).
- Knobloch, E.** (2002): “Leibniz’s Rigorous Foundation of Infinitesimal Geometry by Means of Riemannian Sums”, *Synthese*, 133: 59-73.
- Kulstad, M., Laerke, M. y Snyder, D.** (2009) (eds.), *The Philosophy of the Young Leibniz* (Stuttgart: Franz Steiner).
- Lamarra, A.** (1990) (ed.), *L’infinito in Leibniz: problemi e terminologia: Simposio internazionale del Lessico intellettuale europeo e della Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft: Roma, 6-8 novembre 1986* (Roma: Edizioni dell’Ateneo).
- Lassalle Casanave, A.** (2012) (comp.), *Symbolic Knowledge from Leibniz to Husserl* (College Publications: Londres).
- Leibniz, G. W.** (A), *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften (Darmstadt – Leipzig – Berlin: Akademie-Verlag, 1923 y ss.) (citado indicando la serie (en números romanos), el tomo (en números arábigos) y número de página).
- Leibniz, G. W.** (GM), *Die Mathematischen Schriften*, ed. C. I. Gerhardt (Berlin – La Haya: A. Ascher & Comp – H.W. Schmidt, 1849-1863) (citado indicando número de volumen (en números romanos) y número de página).
- Leibniz, G. W.** (GP), *Die Philosophischen Schriften*, ed. C. I. Gerhardt (Berlin: Weidmann, 1875-1890) (citado indicando número de volumen (en números romanos) y número de página).
- Leibniz, G. W.** (2003), *Escritos filosóficos*, edición de E. de Olaso, notas de E. de Olaso y R. Torretti, traducciones de R. Torretti, T. E. Zwanck y E. de Olaso (Madrid: A. Machado)
- Leibniz, G. W.** (2014), “Introducción a la aritmética de los infinitos (1672)”, traducción del latín e introducción de F. Raffo Quintana, *Notae Philosophicae Scientiae Formalis*, 3: 47-69.
- Leibniz, G. W.** (2019), *Sobre los infinitos*, prólogo, selección, traducción y notas de O. Esquisabel y F. Raffo Quintana (Buenos Aires: Excursus-CIF).
- Nachtomy, O. y Winegar, R.** (2018) (eds.), *Infinity in Early Modern Philosophy* (Cham: Springer).
- Nieuwentijt, B.** (1694): *Considerationes circa analyseos ad quantitates infinite parvas appli-*

catae principia, et calculi differentialis usum in resolvendis problematis Geometricis (Amsterdam: Wolters).

Raffo Quintana, F. (2018), “Leibniz on the Requisites of an Exact Arithmetical Quadrature”, *Studies in History and Philosophy of Science*, 67: 65–73.

Raffo Quintana, F. (en prensa), “La visión de Leibniz sobre el producto infinito de Wallis”, aceptado para su publicación en el número temático sobre Leibniz de la revista *Tópicos*.

Rolle, M. (1703), “Du nouveau système de l’infini”, *Memoires de mathématique et de physique de l’Académie royale des sciences* (Académie royale des sciences: 312–336).

Recibido: 17-07-2019; aceptado: 02-10-2019

Ignacio Angelelli (1933-2019)

DOI: 10.36446/rlf2020204

El 16 de octubre de 2019 falleció, de manera inesperada, Ignacio (o Ignazio) Angelelli en la ciudad de Buenos Aires, a la edad de 86 años. Había nacido en Roma en 1933, pero su familia se trasladó a la Argentina en 1935, y pasó su infancia y adolescencia en la ciudad de Rosario. Ignacio estudió en la Universidad de Buenos Aires, donde se recibió de Profesor de Filosofía en 1956. En 1958, gracias a una beca de su *alma mater*, se trasladó a Friburgo, Suiza, en cuya universidad realizó su doctorado en filosofía bajo la dirección de Józef Maria Bocheński. En ese período también asistió a seminarios dictados por Paul Bernays y Ernst Specker en la ETH de Zúrich. Después de finalizar su doctorado, en 1965, obtuvo la beca Alexander von Humboldt, con la cual pasó un año en la Universidad de Erlangen realizando estudios posdoctorales bajo la dirección de Paul Lorenzen. Entre 1966 y 1967 estuvo en la Universidad de Notre Dame, Indiana, donde, además de dictar clases en el Departamento de Filosofía, fue estudiante de posgrado en el Departamento de Matemática. Desde 1967 fue profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Austin, Texas, cargo que ejerció hasta su retiro en 2009. En los

I 151

años siguientes permaneció ligado a esa universidad en su condición de Profesor Emérito y en el año 2002 fue nombrado académico correspondiente de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

A lo largo de su extensa vida académica fue profesor visitante en diferentes universidades: Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata, Universidad Nacional de Rosario, Universidad Católica Argentina y Universidad Austral (que le otorgó un título de Doctor honoris causa). También fue profesor visitante en la Universidad de Navarra.

Esto muestra su compromiso con el mundo filosófico de habla hispana, que se manifestó también en la dirección de becarios e investigadores, en su participación en congresos y en diferentes comités consultivos y de evaluación y, sobre todo, en los numerosos artículos publicados en español. Colaboró con la *Revista Latinoamericana de Filosofía* en diversas ocasiones, sobre todo durante los primeros años de la publicación (por ejemplo, Angelelli 1979c y 1980). Luego de su retiro de la Universidad de Texas, motivos personales lo llevaron repartir el año entre Austin y Buenos Aires, lo que le permitió estar en contacto con la actividad filosófica en esta última ciudad.

Si fuera necesario resumir su principal área de investigación, se puede decir que fue la historia de la lógica, siempre desde una perspectiva filosófica. Su interés en el área fue muy amplio, pero sin duda el núcleo central está en sus trabajos sobre la lógica de Gottlob Frege y la lógica tanto del período medieval como de la modernidad temprana. De estos temas se ocupó durante toda su vida dejando un legado importante en todo sentido. Puede afirmarse que Ignacio seguía la línea de pensamiento introducida por Jan Łukasiewicz, en su conocido artículo sobre la historia de la lógica proposicional (Łukasiewicz 1935) y que Bocheński desarrolló con detalle. Esta línea de pensamiento sostiene una *continuidad* entre la lógica “tradicional”, que se origina en Aristóteles y se despliega en la Edad Media, y la lógica moderna o simbólica, que tiene a Frege entre sus fundadores. En su tesis doctoral, Ignacio investigaba la importancia de Frege dentro de la tradición filosófica. Esta tarea implicaba no solo conocer en profundidad la obra publicada de Frege, sino también excavar en las profundidades de su *Nachlass*, que en aquel momento permanecía totalmente inédito. La tesis apareció publicada en inglés (Angelelli 1967), y con ella, Ignacio (junto con Christian Thiel, entre otros) sentó las bases para el estudio de la obra de Frege desde un punto de vista histórico, incluyendo la edición de su obra póstuma y su correspondencia, que continuó desde diferentes perspectivas y generó animadas discusiones. Ignacio contribuyó a la recuperación de la obra de Frege desde el inicio con la reimpresión con notas y añadidos de la *Begriffsschrift* (véase Frege 1964) y la compilación de todos sus artículos publicados (Frege 1967). Su libro sobre Frege se tradujo al francés (Angelelli 2007), reconociéndoselo,

tardíamente, como una obra pionera acerca de la relación entre la lógica matemática de Frege y la lógica tradicional.

Sin embargo, sus intereses iban más allá de esos dominios específicos e incluían la filosofía del lenguaje en general y la filosofía de la matemática. La siguiente lista (sin pretensión de ser exhaustiva) aspira a situar la mayoría de los temas a los que se dedicó de una manera continua a lo largo de su vida (abriendo interesantes líneas de investigación) y permite bosquejar una clasificación de sus principales contribuciones.

La teoría de la predicación: este es un tema central en la obra de Angelelli que se perfila claramente en su investigación doctoral sobre Frege. Allí distingue entre la teoría *clásica* de la predicación, con origen en Aristóteles, y la *moderna*, cuyo origen Ignacio situaba en Frege, siendo ambas para él etapas históricas en la respuesta a un mismo problema: la constitución de enunciados. En vinculación con esto aparecen los problemas actuales de la admisión de propiedades como entidades independientes y la admisibilidad de predicados de orden superior.

La abstracción en la historia de la lógica: obviamente, el problema de la abstracción forma parte de la filosofía clásica (con un auge en el período escolástico), pero seguramente el disparador en el caso de Ignacio está en la célebre definición de número que Frege presentó en *Die Grundlagen der Arithmetik*. Ignacio hablaba de una “edad dorada” de estudio de la abstracción durante la Edad Media y comienzos de la modernidad, y de los “seudousos de la abstracción” en la filosofía contemporánea. Un caso especial que destacaba era el método del *looking around* (“mirar en torno” en español) introducido por Carnap como una forma de análisis filosófico. Ignacio dedicó a este tema uno de sus artículos más sobresalientes (Angelelli 1979a). Rescataba muy especialmente el tratamiento de la abstracción en Giuseppe Peano (a quien se debe la expresión “definiciones por abstracción”), Hermann Weyl y Paul Lorenzen, sobre quienes también escribió. Ignacio respetaba la idea (defendida por Lorenzen) de la referencia a los objetos abstractos como una *façon de parler* pero y a la vez la consideraba insatisfactoria. En sus clases y conferencias insistía en la necesidad de construir una *buena* teoría de la abstracción. Un desarrollo más reciente de este tema puede verse en Angelelli 2004.

La definición de número en Frege: este tema fue tratado por Ignacio en estrecha conexión con el problema de la abstracción y sobre todo en el contexto de las discusiones sobre el logicismo. Como es esperable, la discusión giraba en tono de los párrafos 62 a 69 de los *Grundlagen der Arithmetik* de Frege. Más concretamente, Ignacio fue crítico del programa “neofregeano” (o “neologicista”), posición que no dudaba en manifestar en toda oportunidad que se presentara (véase, entre otros, Angelelli 2003). En pocas

palabras, sostenía que era inconsistente considerar al principio de Hume suficiente para definir el concepto de número y a la vez pretender que los números sean objetos genuinos. En este contexto, Ignacio consideraba el célebre “problema de César” más bien un seudoproblema. Además, le parecía “inaceptable” la interpretación que Michael Dummett hizo del uso de la abstracción en la definición fregeana de número y consideró que su idea de “abstracción lógica” era un caso de pseudoabstracción, próximo al *looking around* (véase Angelelli 1994).

El método de los diálogos lógicos: en los cursos de lógica que dictaba regularmente en Austin, Ignacio empleaba el método dialógico en la línea iniciada por Paul Lorenzen, quien influyó en su concepción del razonamiento deductivo. Seguramente, esto debía ser una rareza en el contexto estadounidense. Ignacio escribió numerosos apuntes para sus cursos de lógica utilizando el método dialógico con éxito y participaba en las discusiones teóricas sobre las bases de este método; en algunos artículos aplicaba el método dialógico con fines reconstructivos.

Además de los temas mencionados (y en conexión con ellos), Ignacio también se ocupó de algunos antecedentes históricos del concepto moderno de conjunto, tales como el pensador renacentista Marius Nizolius o los casos posteriores de Gottfried W. Leibniz y de Johann Caspar Sulzer. Otra preocupación relacionada con la historia de la lógica fue la formulación de la *consequentia mirabilis* como un método de demostración debido a Girolamo Saccheri a fines del siglo XVII. Es natural que quien se dedique a la historia de la ciencia y la filosofía manifieste preocupaciones historiográficas. Ignacio subrayó la distinción entre *historia de las influencias* e *historia de las ideas*, como dos formas diferentes de aproximación o análisis en la historia de la ciencia (véase Angelelli 1983). No debería pasarse por alto sus contribuciones a los estudios de la lógica antigua y medieval, de lo que es un ejemplo su trabajo sobre la lógica de Aristóteles (véase Angelelli 1979b y 1979c) o su rescate del problema de la reduplicación en la lógica medieval (véase Angelelli 1980). También fue un especialista en la lógica escolástica tardía, desarrollada a comienzos de la Edad Moderna (un campo en el que todavía queda mucho por explorar). De ello dan cuenta varias de las tesis doctorales que dirigió en Austin. En conexión con su trabajo sobre Frege, se ocupó también de la obra temprana de Edmund Husserl sobre filosofía de la matemática y de su concepción de la lógica (véase, por ejemplo, Angelelli 1989).

Ignacio alentó un gran número de proyectos editoriales y de investigación en áreas de la lógica que incluían una aproximación filosófica, y siempre lo animó la curiosidad por los nuevos resultados no solo en sus áreas específicas de investigación, sino también en filosofía de la lógica, lógicas no clásicas y filosofía de la ciencia en general. Por ejemplo, el autor de esta nota

recuerda su preocupación, durante la última década del siglo pasado, por la lógica lineal de Girard, las lógicas no monótonas y la lógica paraconsistente (siempre buscando establecer conexiones con ideas de períodos anteriores). Parte de ese interés quedó registrado en las numerosas reseñas breves que publicó para *Mathematical Reviews*.

Entre sus variadas actividades, tradujo del ruso artículos sobre la filosofía de Frege. Era ampliamente conocida su pasión bibliófila y contaba con una muy interesante colección privada de volúmenes de lógica publicados en la Edad Moderna. Cabe mencionar aquí su proyecto (inconcluso) de una biblioteca especializada en historia de la lógica en The Harry Ransom Center (Universidad de Texas, Austin).

Siempre se destacaba en las discusiones filosóficas por su juicio sobrio y sensato, sin afirmaciones pretenciosas o grandilocuentes, lo que no impedía que sus arraigadas convicciones y la independencia de su pensamiento lo llevaran a manifestarse críticamente frente a ciertas posiciones filosóficas. En instancias de evaluación supo acompañar la aspiración de rigor y claridad con la calidez humana.

Es de lamentar que no se le haya dedicado en vida un volumen de homenaje (un *Festschrift*) que contuviera además una lista completa de sus publicaciones (que hasta el año 2000 registraba 267 entradas) y que, sobre todo, propiciara el avance en algunas de las avenidas que él abrió.

I 155

BIBLIOGRAFÍA

- Angelelli, I.** (1967), *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy* (Dordrecht: Reidel).
- Angelelli, I.** (1979a), "Abstraction, Looking-Around and Semantics", *Studia Leibnitiana*, 8: 108-123.
- Angelelli, I.** (1979b), "The Aristotelian Modal Syllogistic in Modern Modal Logic", en K. Lorenz (1979) (ed.), *Konstruktionen versus Positionen*, Vol. 1 (Berlin: Walter de Gruyter, 176-215).
- Angelelli, I.** (1979c), "En torno a la interpretación de *Analíticos Primeros I 38*", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 5: 71-75.
- Angelelli, I.** (1980), "Abstracción y reduplicación", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 6: 255-256.
- Angelelli, I.** (1983), "Gottlob Frege by Hans Sluga" (review), *The Journal of Philosophy*, 80: 232-239.
- Angelelli, I.** (1989), "Husserl-Frege: filosofía del número", *Análisis Filosófico*, 9: 139-145.
- Angelelli, I.** (1994), "Abstraction and Number in Michael Dummett's *Frege: Philosophy of Mathematics*", *Modern Logic*, 4: 308-318.
- Angelelli, I.** (2003), "On Neo-Fregeanism", *The Review of Modern Logic*, 9: 87-97.

- Angelelli, I.** (2004), "Adventures of Abstraction", *Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, 82: 11-35.
- Angelelli, I.** (2007), *Études sur Frege et la philosophie traditionnelle* (París: Vrin). (Traducción francesa de Angelelli 1967).
- Frege, G.** (1964), *Begriffsschrift und andere Aufsätze*, editado por I. Angelelli. (Hildesheim: Georg Olms)
- Frege, G.** (1967), *Kleine Schriften*, editado por I. Angelelli (Hildesheim: Georg Olms). (Traducción inglesa: *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy*, editado por Brian McGuinness, Oxford: Basil Blackwell, 1983).
- Lorenz, K.** (1979) (ed.), *Konstruktionen versus Positionen*, 2 Vols. (Berlin: Walter de Gruyter).
- Lukasiewicz, J.** (1935), "Zur Geschichte der Aussagenlogik", *Erkenntnis* 5: 111-131.

Javier Legris
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad de Buenos Aires
Instituto Interdisciplinario de Economía Política de Buenos Aires (IIEP-BAIRES)

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Angela Potochnik, *Idealization and the Aims of Science*, Chicago: The University of Chicago Press, 2017, 252 pp.

DOI: 10.36446/rlf2020205

Desde fines del siglo XX los filósofos de la ciencia se han ocupado crecientemente de estudiar el uso de los modelos en la ciencia. Estos se pueden definir de muchas maneras: como entidades intermedias entre las teorías y los fenómenos, como representaciones de los fenómenos, o como herramientas para acceder a los fenómenos o intervenir sobre ellos, entre otras. Las idealizaciones, por su parte, pueden ser vistas como formas de modelar un fenómeno. Todos los modelos contienen idealizaciones en algún grado. Tomando todo esto en consideración, podemos decir que el objetivo del presente libro es abordar dos cuestiones centrales: situar el foco de la filosofía de la ciencia en los aspectos más sociales de esta, es decir, en los aspectos que consideran a la tarea científica como una práctica y, de este modo, como una actividad hecha por seres humanos con capacidades

cognoscitivas limitadas, y analizar de qué modo la actividad científica emplea idealizaciones para la consecución de uno de sus objetivos principales: la comprensión.

Según la autora, las idealizaciones son representaciones que nos ayudan a facilitar el tratamiento de algún fenómeno en particular. Señala varios ejemplos, pero podemos mencionar solo dos: (i) un plano sin fricción como se estudia en la física y (ii) los agentes perfectamente racionales que abundan en el tratamiento de los intercambios en la economía. Estos ejemplos muestran de qué modo funcionan las idealizaciones: simplifican la complejidad y facilitan la tarea de describir los fenómenos al mostrar solo algunas características de estos que interesan a los científicos y no otras. Rápidamente, podemos darnos cuenta de que estas idealizaciones son *falsas*. Es decir, no hay una relación de verdad o

I 157

transparencia con respecto al fenómeno *original*. Porque no existen cosas tales como “planos sin fricción” y porque también sabemos que la mayoría de la gente no es *racional* cuando toma decisiones económicas. Es partiendo de aquí que la autora se pregunta, ¿por qué en la ciencia se utilizan tanto las idealizaciones que son a todas luces falsas? La respuesta a esta pregunta es un paso fundamental para la consecución de los objetivos del libro.

Tradicionalmente se ha sostenido que la ciencia tiene como objetivo la verdad. La autora afirma al respecto que si partimos de idealizaciones (que son falsas), difícilmente podamos arribar a la verdad. Por lo tanto, propone que en realidad lo que motiva a los científicos no es la búsqueda de la verdad sino que el objetivo epistémico por excelencia es la comprensión.

158 |

La autora señala que la tarea científica es una actividad realizada por seres humanos finitos y limitados tratando de entender un mundo o universo enormemente complejo. Cualquiera sea el campo de trabajo científico, la complejidad de los objetos de estudio es evidente y no se puede obviar. Pero sí se puede disminuir. Podemos hacer la complejidad más tratable a través de la utilización de idealizaciones. Estas nos ayudan a entender los fenómenos de una manera más llana. ¿De qué modo? A través del reconocimiento de lo que la autora llama *patrones causales*. Estos son regularidades que, a diferencia de las leyes universales, tienen muchas excepciones. Es decir, cualquier fenómeno, por la complejidad misma del mundo, instancia a la vez muchos patrones diferentes. Un científico elige focalizarse sobre ciertos patrones en particular y sobre ellos construye idealizaciones. De

este modo, se concentra en unos rasgos del fenómeno y deja de lado otros. Esto permite cierta *tratabilidad* del fenómeno con miras a comprenderlo. El vehículo para lograr la comprensión de este fenómeno se logra a través de la explicación. Esta debe ser capaz de establecer una relación entre el fenómeno y la comprensión a través del descubrimiento de patrones. Estos patrones se transforman en causales cuando se puede listar una secuencia de origen y fin a través de estos mismos patrones. Es decir, los patrones se convierten en causales porque pueden tener una trayectoria. Qué patrones elijamos destacar por sobre otros es parte de nuestra elección como seres humanos limitados que hacemos ciencia. Y la elección puede depender de varios elementos tales como valores, deseos, preocupaciones, criterios o intereses. Todas estas características están presentes en los científicos (que son seres limitados) a la hora de focalizarse en patrones causales, es decir, a la hora de hacer ciencia.

El libro está estructurado en siete capítulos que unifican un trabajo interesante. En el primer capítulo, la autora menciona cuáles son las características de ese mundo complejo. De qué modo los fenómenos invaden esa complejidad y cómo la complejidad está dentro de un fenómeno mismo en particular. Aborda la cuestión de la ciencia hecha por humanos y cómo se involucran los deseos y pareceres de esos humanos que practican y deciden en la actividad científica. Finalmente, enumera la cantidad de objetivos (*aims*) que la ciencia puede tener, tomando a la comprensión como el objetivo epistémico primordial.

El segundo capítulo tiene dos partes: la primera es la presentación de los patrones causales y su sentido den-

tro de la complejidad del mundo y la segunda es un examen sobre el uso de las idealizaciones. La conclusión es que estas están diseminadas por la ciencia de manera muy extendida y que prácticamente no se corroboran (en términos de la autora, son *rampant and unchecked idealizations*, p. 57). Las idealizaciones desempeñan un papel central en la ciencia, al que la autora considera como un papel de representación positivo (p. 60). Esto es así porque, si bien las idealizaciones simplifican y destacan ciertos rasgos del fenómeno, son las características que sí tiene el fenómeno las que se considerarán de utilidad. Es decir, la idealización focaliza ciertos patrones y no otros, y son esos patrones que focaliza los que constituyen el aspecto positivo de la idealización. Lo que deja de lado, lo que no está en la idealización, es lo que queda por fuera de esa representación y por ello uno puede suponer que ahí reside su falsedad, en lo que la idealización “olvida” o “calla”. No obstante, los rasgos en los que la idealización pone el foco son *reales*. Esta *realidad* compromete a la autora con algún grado de realismo que no trata con detalle, aunque sí afirma que es consistente con su postura y que no lo puede rechazar. Es decir, dentro de la posición de la autora en el tratamiento que realiza de la realidad de los rasgos que los patrones causales instancian en los fenómenos, se desprende su adhesión a algún tipo de realismo científico. En buena medida, la autora no discute esta consecuencia de su teoría pero sí señala que puede haber alguna forma de realismo implícita en su teoría que a su vez distingue de otras formas de realismo.

El tercer capítulo discute la posibilidad de un pluralismo científico abo- nando su compromiso con una postura

de unificación de la ciencia. Las inves- tigungen científicas pueden tener di- ferentes objetivos y métodos distintos, pero todas ponen el foco en ciertos patrones (y no en otros) y logran re- presentar esos rasgos salientes de los fe- nómenos a través de idealizaciones. La autora ilustra esta tesis mediante cuatro ejemplos: dos de la biología (la coopera- ción en el comportamiento ecológico y la agresión humana), otro de la física (la dinámica de fluidos) y, finalmente, uno de la climatología (en el cual se analiza el *robustness analysis* de los modelos del cambio climático).

El cuarto capítulo es uno de los centrales de la obra porque allí la autora argumenta que la comprensión, por sobre la verdad, es el objetivo epistémico central de la ciencia. Dada la complejidad del mundo y el hecho de que solo se lo puede asir a través de patrones causales sobre los cuales elegimos poner el foco, es muy difícil concluir que estamos buscando la verdad. En todo caso, la verdad está en el reconocimien- to de los patrones que los fenómenos instancian, porque son reales, pero el objetivo científico no es la *verdad*, sino poder comprender mejor este mundo tan complejo. Aunque tiene un obje- tivo privilegiado, la autora admite que también hay otro tipo de objetivos en la ciencia, tales como la predicción, la acción y el diseño de políticas públicas, entre otros. Finalmente, el capítulo pre- senta una interesante sección sobre ver- dad y conocimiento científico, donde se explica cómo podemos conocer a través del reconocimiento de patrones causa- les y cómo esto desemboca en la idea ya mencionada de comprensión como objetivo epistémico privilegiado.

El quinto capítulo se propone aclarar que la explicación es el vehícu-

lo central para llegar a la comprensión. Aquella tiene propósitos comunicativos en su mayor parte, pero no exclusivamente. Si queremos conseguir una descripción adecuada de explicación científica, afirma la autora, hay que atender a sus tres componentes: el alcance de los patrones causales, el papel de la audiencia (hacia la cual va dirigida la explicación) y la adecuación de la explicación.

El sexto capítulo argumenta que hay una interdependencia epistémica entre los distintos campos o programas de investigación. A pesar de invocar diferentes términos y caracterizaciones, todos emplean idealizaciones con el fin de encontrar patrones causales para alcanzar sus objetivos. De esta manera, se busca justificar la posibilidad de comprender la ciencia como una empresa unificada. Es en virtud de la colaboración entre diferentes campos y metodologías que podemos hablar de una unificación. No es a través de la preponderancia de esfuerzos aislados o tentativas desconectadas que la ciencia tiene éxito, sino a través de esfuerzos compartidos por personas de carne y hueso que se construye una práctica científica real y humana.

El séptimo y último capítulo describe de qué modo los valores sociales imponen una lógica dentro de la práctica científica misma. Es decir, cómo los deseos, valoraciones, miradas y perspectivas muestran que la ciencia está hecha por personas limitadas que también tienen intereses. En desmedro de cualquier teoría que pudiera socavar los éxitos de la ciencia, la pretensión de la autora es mostrar de qué modo opera

y destacar esos éxitos. Pero al hacerlo, procura situarlos dentro de una mirada más *humanizadora* de la ciencia. Finalmente, hay un breve apartado sobre cuestiones metafísicas. Según la autora, la ciencia nunca podrá importar al interior de sus confines a la metafísica por dos razones: (i) los esfuerzos científicos por explicar la metafísica en la ciencia están destinados al fracaso dado que, la autora sugiere, la ciencia tiene diferentes objetivos y si una posición metafísica fuera consistente, necesitaría que esos objetivos convergieran en uno solo, y (ii) dado que la autora sostiene a lo largo del libro que la ciencia está plagada de factores psicológicos de los científicos, difícilmente una posición metafísica podría aceptar que los productos científicos fueran el resultado de una actividad humana plena de subjetividad.

Este libro, de lectura accesible para los no especialistas en filosofía de la ciencia, brinda una excelente oportunidad para sumergirse en múltiples temas que tienen una enorme relevancia en la filosofía de la ciencia actual. Tomando como punto de partida cuestiones de la práctica científica, la conclusión de la obra es que los científicos son personas de carne y hueso lidiando con un mundo sumamente complejo, tratando de *explicar* fenómenos de esa complejidad para obtener comprensión de los mismos. Ese es para la autora el objetivo último e indiscutible de la empresa científica en su conjunto.

SANTIAGO AMI DIAZ BIGLIA
UBA

**Álvaro Vallejo Campos, *Adonde nos lleve el logos.*
Para leer la República de Platón, Madrid,
Trotta, 2018, 368 pp.**

DOI: 10.36446/rf2020206

La contribución de Álvaro Vallejo Campos, titulada *A donde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*, constituye tanto una guía como un estado de la cuestión, comentario y análisis de las cuestiones más sobresalientes de cada uno de los diez libros de un diálogo que de por sí se destaca dentro de la obra platónica. En efecto, tal y como lo señala el autor, la *República* es una de las composiciones más importantes del filósofo ateniense no solo por su extensión, su contenido y su belleza literaria, sino también por su enorme influencia en la historia del pensamiento filosófico tanto occidental como oriental. Este solo hecho podría servir de justificativo para la redacción del trabajo que aquí se reseña, trabajo que ciertamente forma parte de una inmensa bibliografía académica, entre cuyas últimas producciones de análisis abarcativo sobre la *República* se encuentran las de Vegetti, Dixsaut-Teisserenc, Rosen, Santas y Ferrari. Podría objetarse que con la existencia de estos aportes el de Vallejo Campos resultaría prescindible. Sin embargo, consideramos que hay ciertas razones de peso que van en contra de esta objeción. En primer lugar, cabe remarcar el carácter multifacético al que antes hicimos mención. Este no es un rasgo menor, ya que de las producciones antes nombradas solo la de Vegetti corre con esta ventaja, que se ve

contrarrestada por su extensión —en siete tomos—. De todas estas contribuciones, la obra de Campos se destaca por su posición anfibia entre la erudición y la divulgación, posición que la vuelve asible tanto para quienes se inician en el estudio del pensamiento del filósofo ateniense como para los especialistas. Podría objetarse, por otro lado, que el aporte de Rosen tiene también esta característica; sin embargo, es necesario reconocer que la omisión en su análisis de gran parte de la literatura secundaria sobre la *República* limita, en alguna medida, el valor que su obra pueda tener para los investigadores. Volviendo a la contribución de Vallejo Campos, cabe destacar además que es la única en su tipo —en tanto estado de la cuestión, comentario y análisis de la *República* en su totalidad— pensada y escrita en español. Por último, es necesario tener en cuenta además que, si bien muchos de los aportes de los trabajos antes referenciados siguen aún vigentes, todos ellos fueron elaborados hace más de diez años atrás, lo que reclama, en algún sentido, la existencia de una obra que rescate las últimas discusiones sobre las diversas temáticas del diálogo. Estas razones, además de las que el lector pueda encontrar por su cuenta, hacen del trabajo de Vallejo Campos una adición valiosa al catálogo de investigaciones sobre la filosofía platónica.

I 161

En el prólogo a la obra, el autor indica a sus lectores que su comentario y análisis sobre la *República* parte en este caso de la perspectiva de lo utópico, en función de la cual se caracteriza al discurso filosófico presente en el diálogo como aquel que intenta ofrecer una alternativa al *status quo* y, en este sentido, como valioso en tanto cuestionamiento a la ideología de época de la Atenas clásica. Este posicionamiento recupera, según lo indica el mismo autor, las reflexiones de Mannheim, para quien “un estado mental es utópico cuando es incongruente con el estado de realidad dentro del cual ocurre” y “esta incongruencia es siempre evidente en el hecho de que tal estado mental en la experiencia, en el pensamiento y en la práctica está orientado a objetos que no existen en la situación actual”. Ahora bien, Mannheim es especialmente claro al situar la diferencia entre el pensamiento utópico y cualquier otro que también trascienda la situación inmediata y sea incongruente con ella, en el hecho de que las orientaciones del primero, al pasar a la acción, tienden a hacer añicos, parcial o completamente, el orden de cosas prevaleciente en determinado momento. Esta diferencia es clave, no solo en la exposición de Mannheim —que no refiere a la obra platónica en ningún momento— sino en la perspectiva de análisis de Vallejo Campos, ya que, como antes se mencionó, la lectura que este autor hace sobre la *República* parte de la concepción de este diálogo como una crítica a la realidad de su tiempo que tiene como objetivo su transformación.

En línea con esto, el autor del trabajo que aquí se reseña señala que el utopismo presente en la *República* no es superficial ni accidental, sino que

se encuentra vinculado internamente con los posicionamientos ontológicos y epistemológicos que hacen al corazón de la filosofía de Platón. Su crítica a la opinión de la mayoría y a aquello que la forma y/o representa —siendo en esta ocasión Homero su exponente más visible— no puede fundarse sino en la convicción de que existe algo que la supera —en este caso el saber o *epistémé*— por la perfección de su objeto —las Formas o Ideas—.

Al prólogo le sucede una introducción general en la que se establece el tema fundamental del diálogo —qué es la justicia—, los cruces interdisciplinarios a propósito de él —antropología, psicología, política, epistemología y ontología— y algunas consideraciones estilísticas que conducen a la presentación de la discusión en torno a la unidad y sistematicidad del pensamiento platónico —debate unitarismo/evolucionismo, interpretaciones esoteristas—. Además, se dedica un espacio a las posturas más influyentes del siglo XX sobre la manera en que debe interpretarse la propuesta política esbozada en el diálogo. Entre ellas se destaca la de Popper en su trabajo *La sociedad abierta y sus enemigos*, según la cual la propuesta platónica constituiría un antecedente del totalitarismo moderno. A esta se contraponen la de Gadamer, para quien la *República* no puede leerse de manera literal sino dentro del género de lo utópico entendido este como un “modo de pensar” sin pretensiones de realizar aquello que piensa. Por último, se presentan las propuestas de lectura de Strauss, Guthrie y Griswold, que entienden el proyecto político del diálogo como irrealizable e incluso indeseable. Vallejo Campos, por su parte y siguiendo a Vegetti, revaloriza el carácter político de la *República* respetando el texto

y sin pretender dar excusas por aquello que resulte chocante para el lector moderno. A continuación, el autor sienta también posición en lo que respecta a la unidad de la obra: si bien existen ciertas inconsistencias internas que se explican por su largo período de composición, la *República* encuentra su unidad en la discusión en torno a la teoría de la justicia defendida por Sócrates a propósito de las posturas contrarias de Trasímaco –quien sostiene la idea de justicia del más fuerte–, por un lado, y de Glaucón y Adimanto por el otro –quienes proponen una teoría contractual–. En este marco, el rol que se le adjudica al alma según Vallejo Campos es central, puesto que la justicia es concebida como una virtud que se manifiesta primeramente no en el comportamiento con los otros, sino en la armonía que surge del concierto entre las partes del alma de cada individuo.

A esta introducción general le siguen diez capítulos correspondientes a cada uno de los diez libros de la *República*. Si bien algunos de ellos cuentan con introducciones propias y otros no, lo común a todos es la división por tema respetando el orden original del diálogo. Retomando lo que ya se dijo, el comentario y análisis realizado por Campos trata las cuestiones más sobresalientes y discutidas por la investigación erudita, tales como la tripartición del alma (434d-441c), el gobierno de los filósofos (471d-474a), la caracterización de

las Formas o Ideas (474b-480a), la analogía del Bien con el sol (506d-509c), la línea dividida (509d6-511e5), la alegoría de la caverna (514a-521b), los distintos tipos de gobierno de la *pólis* (547c-569c), las críticas a la poesía (598d-605c) y los mitos de los metales (412b-417a) y de Er (614a-621d). Asimismo, aquellos otros aspectos –como la igualdad de las mujeres (451c-457c) o lo que Vallejo Campos llama “pautas de la teología” (377b-383c)– tratados por la investigación filosófica de manera menos frecuente también son expuestos y comentados de forma clara, simple –sin sacrificar profundidad– y completa.

Como se puede apreciar por lo expuesto hasta aquí, la tarea emprendida por el autor es de una complejidad y una envergadura de dimensiones colosales, que fácilmente podría haber devenido en un collage caótico de comentarios tendientes a confundir y repeler tanto a los lectores recién iniciados como a los especialistas. Afortunadamente, este no es el caso, puesto que la capacidad explicativa, el conocimiento erudito y la predilección por el pensamiento platónico se conjugan en la contribución de Vallejo Campos para encantarnos a lo largo de un entusiasmado camino de análisis sobre una de las obras más bellas, profundas y provocadoras de la historia de la filosofía.

ANA J. FERNÁNDEZ PALAZZO
UNLP

I 163

Concha Roldán, Daniel Brauer, Johannes Rohbeck (eds.), *Philosophy of Globalization*, Berlín - Boston, Walter de Gruyter, 2018, 464 pp.

DOI: 10.36446/rif2020207

Este libro reúne una serie de trabajos que representan los resultados de dos proyectos de investigación dirigidos por Concha Roldán (IFS-CSIC): “Philosophy of History and Globalisation of Knowledge. Cultural Bridges between Europe and Latin America” (WORLBRIDGES: F7-PEOPLE-2013-IRSES: PIRSES-GA-2013-612644) y “The Philosophical-Moral Prisms of Crises. Towards a New Socio-Political Pedagogy” (PRISMAS: FFI2013-42935-). El eje de los autores es indagar la polivalencia semántica del término “globalización” y sus usos en la actualidad. Se divide en cinco capítulos.

Los trabajos reunidos en el primer capítulo analizan los cambios económicos y políticos que se producen en torno al proceso de la globalización, así como el efecto que esto tiene en la conducta de los individuos. Griselda Gutiérrez examina la nueva estructuración de los campos jurídicos, económicos, políticos, científicos y culturales bajo dicho proceso. Alejandro Alba aborda el mismo tema desde la evolución en este marco de la noción de ciudadano. Muestra que el aspecto legal-político, que lo definía en el pasado, resulta en la actualidad insuficiente y que es ahora necesario tener en cuenta el rol del individuo dentro de un mercado transnacional. A partir de esto, una nueva práctica puede sur-

gir en el campo de la ciudadanía global, como la que desarrolla María Navarro, al referirse a la cognición cooperativa, práctica que promueve nuevas bases epistemológicas para recolectar información y analizar la realidad política desde nuevas perspectivas que no solo dependen del ámbito local-político. Todas estas dimensiones de la globalización no pueden ser comprendidas si dejamos de lado el hecho que presenta Franz Heilgendorff, esto es, la expansión del capitalismo occidental en la época de la globalización. En base a lo anterior, Constanze Demuth muestra cómo las naciones instituidas bajo el capitalismo utilizan estas nuevas formas de economía internacional para imponer sus agendas. Esta imposición aparece también en el ámbito bélico a través de las diferentes “esferas culturales”, por lo que nos encontramos en una nueva instancia de choque de civilizaciones que ahora, como menciona Markus Tieddeman, se encuentran mediadas por dos universalismos, una versión *suave* y una *crítica*. Omar Acha arroja luz a esta última definición, señalando que esta es la única que busca reconocer las diferencias culturales sin intentar utilizarlas para la guerra o la conquista.

La segunda parte del libro trata sobre la justicia global dentro del ámbito de la globalización. Concha Roldán trata este tópico y propone la búsqueda

de nuevos estándares éticos y políticos, mientras que Elisabetta Di Castro intenta extender esta visión de justicia global por medio de la instauración de nuevas instituciones que luchen por esta causa. Julia Muñoz amplía esta perspectiva proponiendo la posibilidad de un sistema de salud universal, abogando por este derecho desde una perspectiva contemporánea, que responda a las dificultades teóricas sobre el Estado, la caridad y la imposibilidad de ambos para abarcar un posible sistema sanitario global. Por otro lado, Alberto Ruiz comenta la problemática de la atribución de quienes son o deberían ser estos sujetos de derecho, pensando no solo en el presente sino en las consecuencias que la injusticia global va a traer en un futuro cercano, siendo esta noción expandida por Irene Franco hacia el campo de una justicia intergeneracional. Johannes Rohbeck cierra el capítulo a través de la reflexión acerca de la responsabilidad de los individuos y los estados con respecto al pasado y el efecto de esto en el presente y el futuro.

El capítulo tres nos remite a la historia de la globalización en distintas partes del mundo, mostrando los diferentes efectos durante los primeros estadios de este proceso, que tiene como punto de partida el descubrimiento de América. Abordando esta perspectiva, Nicholas Miller realiza un estudio sobre la influencia del colonialismo durante el siglo XIX. Por otro lado, Rolando Carrasco lleva a cabo un estudio sobre las misiones jesuitas como instauradoras de una identidad opuesta a la estereotípica sobre las tribus del Chaco, mostrando una faceta de una alteridad como algo positivo. A continuación, Sergio Pacheco evalúa las consecuencias de las políticas ambientales y sanitarias que las

élites de la ciudad de México realizaron durante el siglo XIX. En el texto de Darina Martykánová y Meltem Kocaman podemos ver cómo las condiciones históricas de Europa durante los siglos XVIII a XX dieron impulso a la migración de ingenieros de Europa occidental hacia tierras otomanas y como ello produjo un enriquecimiento mutuo. A la par de los avances en el campo de caminos, puentes y ciudades, el texto de Kaan Üçsu demuestra el poder de la globalización como herramienta para acelerar los avances tecnológicos y científicos de distintas ramas, en este caso, la cartografía en el ámbito del desarrollo bélico. Luego, Ridvan Turhan comenta el desarrollo intelectual y constitución de Turquía dentro del periodo de modernización del país luego de la Primera Guerra Mundial, buscando la independencia del imperialismo mundial a través de un proceso de industrialización. En el texto final de esta tercera parte, Agnieszka Pufelska realiza un análisis de la transición del feudalismo al capitalismo en Polonia a través de la visión de Witold Kula.

La parte cuatro inscribe la globalización en el marco de la historia de la filosofía, comenzando con el texto de Ricardo Aguilar, quien afirma que a partir de las nuevas formas de comunicación que surgen en esta era es la dicotomía deber-derecho la que hay que volver a estudiar bajo el contexto de la globalización para intentar responder si existe un sujeto de obligación moral hoy en día. Roberto Aramayo, por otra parte, analiza las críticas de Diderot hacia el colonialismo y la influencia que tuvo esta visión en la filosofía de Kant. También Efraín Lazos se ocupa de este último. Sostiene que fue uno de los primeros en teorizar los conceptos de hos-

pitalidad y paz mundial, orientando estas nociones hacia un ámbito legal-político, y muestra que el concepto de globalización surge en el siglo XVIII, donde por primera vez se forja la idea de una sociedad cosmopolita. Luego, Iwan-Michelangelo D'Aprile intenta articular el concepto de globalización con la filosofía del siglo XVIII. Con ese fin, afirma que el concepto de ilustración debe ser ampliado no solo con respecto a su alcance temporal, sino también geográfico. Facundo Martín indaga desde una perspectiva marxista el concepto de "riqueza", en pos de hallar un aspecto emancipatorio bajo el contexto de las nuevas formas de desarrollo económico del capitalismo. Luego, Marco Kleber analiza la globalización a partir de la crítica de Heidegger a la Modernidad, analizando el mundo como una construcción metafísica del hombre basada en la relación sujeto-objeto. Desde un ángulo diferente, Lucas von Ramin estudia los fenómenos de la globalización en términos de formas simbólicas, buscando alertar y dar cuenta de la forma contingente de estos fenómenos y su dependencia de cierta forma de comprensión del mundo, cultura y tiempo en el que nos hallamos.

La última sección del libro investiga cómo la filosofía de la historia puede contribuir para un análisis sistemático del fenómeno de la globalización. Daniel Brauer propone la noción de "Historia Global", que abarca diferentes cambios en el campo historiográfico, buscando explicar, interpretar y dar cuenta de la interdependencia de diferentes eventos históricos que traspasan la barrera nación-estado para colocarse en

una dimensión global. Intenta, de esta manera, restablecer herramientas tradicionales de la filosofía de la historia para estudiar estos cambios en la sociedad y en las categorías históricas contemporáneas. Luego, Elías Palti indaga la teoría sobre la historia de Koselleck, a partir de la crítica que realiza Foucault acerca de las multiplicidades de formas que la noción de temporalidad y sujeto fueron tomando, tanto antes como después del *Sattelzeit* (1750-1850), dando lugar a una reconfiguración de las nociones de temporalidad de la modernidad y el presente. A continuación, Adrián Ratto propone evaluar el proceso de globalización a la luz de la filosofía de la Ilustración, dejando de lado ciertos estereotipos que se han forjado acerca de esta. Desde otra perspectiva filosófica, Francisco Naishtat indaga las críticas de Heidegger y Benjamin a la Modernidad. Por último, Rosa Belvedere realiza una investigación en torno a la noción de "futuro" como categoría de tiempo histórico y el revés práctico de esta noción como guía y nexo entre el presente y el porvenir.

Para concluir, el texto reúne una serie de trabajos que, con rigor intelectual y desde diferentes enfoques, examinan el proceso de "globalización", sus raíces y sus consecuencias. El trabajo resulta una lectura recomendable no solo para politólogos, sociólogos y filósofos de la historia especializados en el tema, sino también para todos aquellos interesados en un examen analítico de los problemas del presente y el futuro.

MARCELO ESCALANTE
UBA

Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 4: las confesiones de la carne*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2019, 458 pp.

DOI: 10.36446/rf2020208

En la contratapa de la primera edición del primer tomo de la *Historia de la sexualidad* titulado *La voluntad de saber* (1976) se presentaba un plan futuro de publicaciones que continuaría con la investigación iniciada por Michel Foucault en cinco libros cuyos títulos eran los siguientes: *La carne y el cuerpo*, *La cruzada infantil*, *La mujer, la madre y la histérica*, *Los perversos*, *Población y razas*. Se supone que de los volúmenes segundo al quinto Foucault recorrería los elementos que configuran lo que había denominado en el tomo inicial el “dispositivo de sexualidad”, mientras que en el sexto regresaría a la problemática del concepto de biopoder situado en el capítulo quinto también del primer volumen. Desde luego, ninguno de estos libros será publicado tal como estaba anunciado. Sin embargo, a través de los Archivos Foucault (cuarenta mil folios repartidos en un centenar de cajas bajo la signatura NAF 28730) depositados en el Departamento de Manuscritos de la Biblioteca Nacional de Francia, tomamos conocimiento que por lo menos dos títulos (*La carne y el cuerpo* y *La cruzada infantil*) ya habían sido parcialmente redactados.

Luego de abandonado este plan de publicaciones tras un lapso de ocho años se publican conjuntamente los volúmenes dos y tres bajo los títulos *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*

(1984). Finalmente, en 2018 se edita en Francia el cuarto tomo de la serie titulado *Las confesiones de la carne* cuya edición al castellano bajo la traducción de Horacio Pons lanza Siglo XXI Editores dentro de la serie Fragmentos Foucaultianos que dirige Edgardo Castro.

La génesis de la investigación y escritura del tomo cuarto es extensa y compleja, y es reconstruida de manera detallada por Frédéric Gros en la Nota preliminar de la edición francesa. En el proyecto originario (dejado de lado) de la *Historia de la sexualidad*, la problemática de la confesión y de la carne en tanto sustancia ética del cristianismo se situaría en el volumen titulado *La carne y el cuerpo*. Estas investigaciones habían sido iniciadas por Foucault por lo menos desde 1975 en el curso del Collège de France titulado *Los anormales*, particularmente en la clase del 19 de febrero, donde el filósofo francés desarrolla la cuestión de la exigencia de verbalización de la verdad por parte del sujeto. Es posible rastrear notas de lecturas de Foucault sobre Tertuliano y Casiano de 1976, y en la cronología que realiza Daniel Defert en *Dits et écrits* se señala que el autor en agosto de 1977 está en Vendevre investigando sobre los Padres de la Iglesia. Este primer acercamiento de Foucault a los textos de la Patrística es el punto de partida de un giro no menor en su programa intelect-

1 167

tual que comienza a perfilar el estudio de las “gubernamentalidades”, eje central de los cursos del Collège de France titulados *Seguridad, territorio, población* (1977-1978) y *Nacimiento de la biopolítica* (1978-1979) que dan inicio a la analítica del liberalismo y neoliberalismo a partir de la noción de “gobierno por la verdad”. Aproximación que se ampliará en 1979-1980 en el curso titulado *Del gobierno de los vivos* donde leemos las investigaciones de Foucault sobre las obligaciones cristianas del decir verdadero en relación al bautismo, la penitencia y la dirección monástica de los siglos II y III. Asimismo, en octubre de 1979 en la primera de las dos conferencias que Foucault dicta en la Universidad de Stanford (editadas bajo el título *Omnes et singulatim*) ya aparece la problematización del gobierno pastoral.

168 |

Los años ochenta serán el momento decisivo donde se puede evidenciar el incremento de las lecturas que posteriormente llevan a Foucault a la escritura del manuscrito de lo que hoy es *Las confesiones de la carne*. En 1980 Foucault dicta en la Universidad de California en Berkeley y en el Dartmouth College dos conferencias en las que vuelve sobre estos temas; asimismo, en el marco de un seminario con Richard Sennett en Nueva York presenta un bosquejo de lo que sería *Las confesiones de la carne*, en particular una indagación muy detallada en torno al concepto de “libido” en San Agustín. Subsiguientemente, es posible afirmar que el tomo cuarto, si bien se estima que fue redactado entre 1981 y 1982, comienza a ser trabajado por lo menos desde 1975-1976 a partir de las notas preparatorias de las lecturas. Por lo tanto, estamos en presencia de un libro sustancial en el corpus foucaultia-

no que implica un largo aliento en su constitución.

Como advierte Frédéric Gros, la entrega del manuscrito por parte de Foucault y la copia dactilografiada en Gallimard habían sido programadas para el otoño de 1982 pero el filósofo pide no publicar inmediatamente este texto ya que, aconsejado por Paul Veyne, comienza a trabajar sobre un libro dedicado a la experiencia grecolatina de los *aphrodisia* que debería anteceder a *Las confesiones de la carne*. Este libro finalmente será dividido en lo que hoy conocemos como el tomo segundo y el tercero de la serie. Por lo tanto, el trabajo sobre estos dos volúmenes previos retardó la revisión por parte de Foucault de *Las confesiones de la carne*. Entre marzo y mayo de 1984 el filósofo retoma la corrección de pruebas del tomo cuarto enfermo de gravedad. Al morir el 25 de junio no logra entregar la corrección definitiva. La edición que llega a nuestras manos fue elaborada a partir del manuscrito de Foucault y de la versión tipeada a máquina de Gallimard enviada al filósofo para su revisión final. Es importante destacar, como lo hace Gros, los aportes de Michel Senellart y Philippe Chevallier (que han trabajado en detalle el vínculo de Foucault con el cristianismo) para lograr la recomposición del texto y el chequeo de las citaciones de los autores de los cuales se sirve Foucault. A su vez, se han adicionado cuatro apéndices al final del libro, de los cuales los primeros tres corresponden a folios incluidos en carpetas separadas y dispuestas en el manuscrito de Foucault al final de la primera parte del texto; el apéndice cuarto corresponde a la última elaboración del manuscrito y la copia dactilografiada.

En la presentación del texto en castellano Edgardo Castro remarca que ya en *La arqueología del saber* (1969) Foucault daba cuenta de una bisagra de sus investigaciones cuando se interroga si son posibles otras arqueologías que excedan las formas epistemológicas; allí postula la potencialidad de arqueologías de la sexualidad, la pintura y la política. Esta hipotética arqueología de la sexualidad que señala Castro abre la puerta hacia la problematización moral y la subjetivación que aparecerán más tarde en la obra foucaultiana. Sin embargo, en 1964, cinco años antes, el filósofo francés señala una arqueología orientada hacia la ética en el curso recientemente publicado bajo el título *La sexualité* dictado en la Universidad de Clermont-Ferrand. Como rastrea Castro, allí Foucault sostiene que en los siglos XVII y XVIII las teorías del contrato mostraban que el hombre era, al mismo tiempo, un ser individual y social. Este lugar de entrecruzamiento entre lo psicológico y lo fisiológico será ocupado desde finales del siglo XIX por el concepto de “sexualidad”. En este sentido, en *Las confesiones de la carne* asistimos al despliegue de esta analítica novedosa del gobierno en relación con el deseo y la verdad. Es decir, la obligación a decir la verdad por parte del sujeto y cómo

este encuentra esa verdad en su deseo. Estableciendo un orden cronológico de esta “genealogía del hombre de deseo”, Foucault se ocupa del problema de los “aphrodisia” en la cultura griega, helénica y romana en los volúmenes dos y tres, de la noción de “carne” en el cristianismo primitivo en el volumen cuarto y del concepto de “sexualidad” en los siglos XIX y XX en el primer volumen. *Aphrodisia*, carne y sexualidad serán las nominaciones de tres experiencias disímiles del placer y el deseo en la Antigüedad, el cristianismo y la modernidad, respectivamente. La publicación de *Las confesiones de la carne* es de una relevancia significativa precisamente porque restaba el desarrollo de la experiencia de la “carne” que opera como nexo entre las otras dos, completando de este modo todo el proyecto foucaultiano.

Finalmente, es importante señalar que en la edición castellana al cuidado de Edgardo Castro se han modificado y ajustado algunos criterios normativos en las citaciones del original francés y se han añadido las referencias bibliográficas en lengua castellana de los autores griegos y latinos citados por Foucault.

LUIS DIEGO FERNÁNDEZ
UTDT